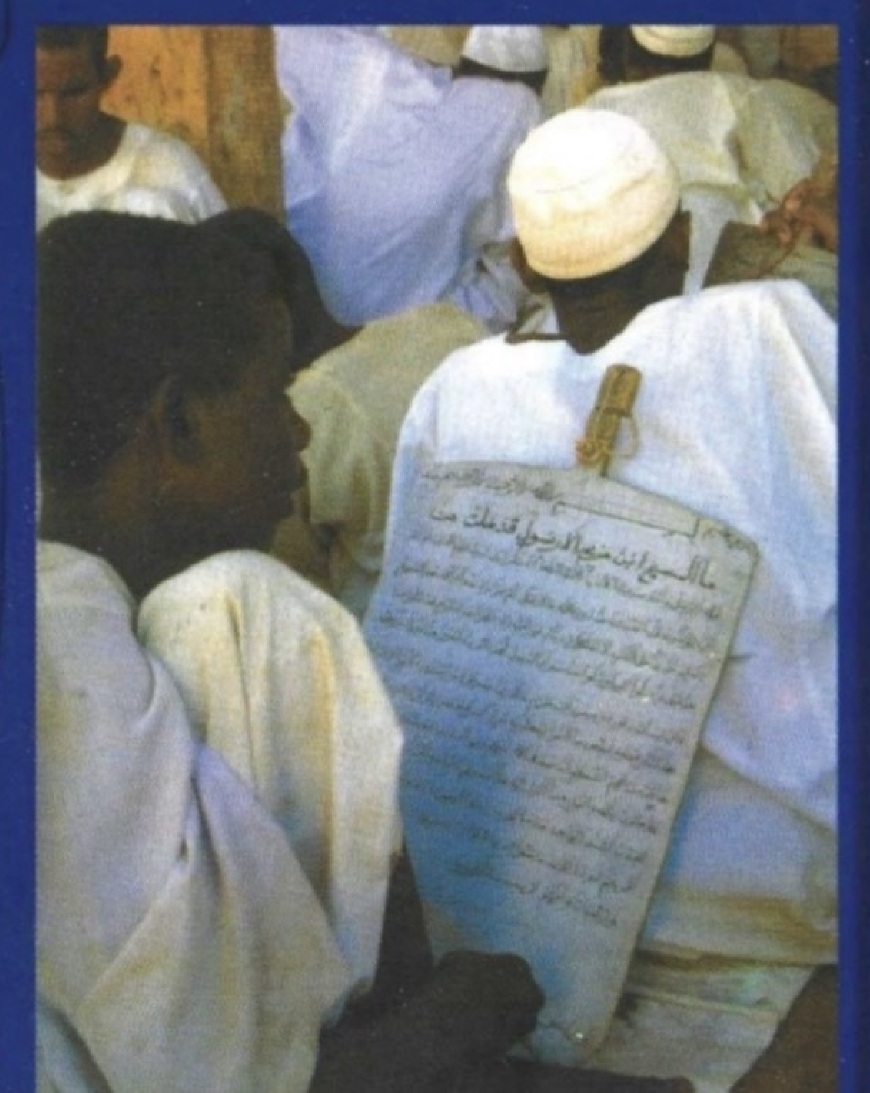
د. أحمد إبراهيم أبوشوك

السودان

السلطة والتراث

الجزء الثاني





مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي

السودان

أ.د. أحمد إبراهيم أبو شوك

بكالوريوس الآداب جامعة الخرطوم

ليسانس الحقوق، جامعة القاهرة بالخرطوم

ماجستير في التاريخ، جامعة بيرجن (النرويج)

دكتوراه في التاريخ، جامعة بيرجن

من إصدارات المؤلف

- □ خزانة المسلمين العامة: الميزانية الشهرية لدولة المهدية في السودان (بالإنجليزية/ بالاشتراك)
- □ محمد إبراهيم أبو سليم محققاً ومؤرخاً
- □ مذكرات يوسف ميخائيل عن العهد التركي والمهدية والحكم الثنائي في السودان
- □ تاريخ حركة الإصلاح والإرشاد وشيخ الإرشاديين أحمد محمد السوركتي في أندونيسيا
- □ له عدد من الأبحاث المنشورة في مجال الدراسات الإسلامية والسودانية


السودان
السلطة والتراث

د. أحمد إبراهيم أبوشوك

السُّودان

السُّلطةُ والتُّراثُ

الجزءُ الثّاني



مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي

السودان، السلطة والتراث

الجزء الثاني

First Published in January 2009

الطبعة الأولى: كانون الثاني/يناير ٢٠٠٩

المحتويات

السلطة

التراث



مقدمة

هذا الكتاب امتداد للجزء الأول الذي نشره مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي بأمدرمان عام 2008م تحت عنوان: **السودان: السلطة والتراث**، إذ يضم بين ثناياه ثلة من المقالات التي تعالج طرفاً من قضايا السلطة والتراث في السودان. فالنصف الأول منه يتكون من سبع مقالات، تدور رحاها حول قضية السلطة في السودان، وينتقل الحديث فيها من العام إلى الخاص، ومن الدولة إلى المجتمع، ثم إسهام الفرد في إطار الجماعة. وبناءً على هذا الترتيب البنيوي جاء **المقال الأول** في شكل قراءة تحليلية لكتاب الأستاذ الدكتور موسى محمد الباشا الموسوم: بـ **الدولة الدينية الإسلامية في التنظير والتطبيق: السعودية وإيران والسودان نماذج دراسية**. فالكتاب لا يمس قضية السلطة في السودان مساً مباشراً، ولكنه يتطرق إليها في إطار عرضه النظري لمفهوم الدولة في الفكر الإسلامي، وكيفية نقد المصطلح أصولياً وتاريخياً، ثم مقارنة الأنساق النظرية بالنماذج التطبيقية المعاصرة في السعودية وإيران والسودان، وأخيراً يصل المؤلف إلى نتيجةٍ مفادها أن النماذج المعاصرة التي تنعتُ نفسها بالإسلامية ما هي إلا مجرد أنماط لا دينية لنظم الحكم الشمولي، تتمسَّح بمسوح الدين لتبرر سلطانها السياسي على المحكومين، ولتقنن كسبها السلطوي غير المشروع.

وفي إطار مفهوم الدولة الإسلامية ونماذج سلطناتها التي انتظمت بعض بلاد السودان، يتحدث **المقال الثاني** عن سلاطين دارفور وصُرَّة الحرمين الشريفين، وذلك من خلال عرض تاريخي-وثائقي للعلاقات الدبلوماسيَّة والسياسيَّة التي كانت قائمة بين سلاطين الفور والأراضي

المقدسة، وإسهامات أولئك السلاطين في ترقية خدمات الحرمين الشريفين في العهد العثماني الأخير، والتي تجسدت في إرسال «صُرَّة دارفور» على محمل مشهود إلى أم القرى ويثرب. وتُؤسس مفردات هذه المقاربة على منهج تاريخي يقضي باستقصاء المعلومات الأولية من مظانها الأرشيفية والمكتبية، ثم تحليلها في منظومة الواقع التاريخي الذي تشكلت فيه، والظروف المحلية والإقليمية التي أحاطت بعملية صياغتها عبر الزمان والمكان.

وفي ضوء الوثائق التاريخية المتاحة تمَّ تحليل طرف من دور سلاطين دارفور في الفترة التي سبقت مجيء الغزو التركي المصري إلى السودان (1820-1881م). وكما نعلم أن مركزية الحكم التركي المصري التي حددت معالم دولة السودان الحديثة قد واجهت معارضة داخلية شرسة، تنوعت بواعثها السياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة، وبلغت تلك المعارضة ذروة كفاحها المسلح في الثورة المهدية، التي تبنت خطاً أيديولوجياً، قوامه فكرة المهدي المنتظر التي كانت شائعة في بقاع السودان المختلفة، وشاخصة في مخيلة العقل الصوفي السوداني. ومن خلال هذه الأيديولوجية ذات النـزعة الثورية المعارضة تمكن الثوار المهدويون من القضاء على دولة الحكم التركي المصري، بعد أن حصدوا ثمار نصرهم في حصار الخرطوم وتحريرها في السادس والعشرين من يونيو 1885م. **فالمقال الثالث** يناقش قضية تحرير الخرطوم، باعتبارها حدثاً مفصلياً له أبعاده الأيديولوجية وتداعياته السياسية في السودان وخارج السودان.

ومن ضمن أبعاده الأيديولوجية والسياسيَّة في السودان قيام الدولة المهدية (1885-1898م) التي أُسس على إرثها الفكري ومجاهداتها السياسيَّة كيان الأنصار وحزب الأمة تحت رعاية السيِّد عبد الرحمن المهدي. فالسيِّد شخصية مثيرة للجدل، علماً بأن خصومه السياسيين ينظرون إليه على هيئة «مثال يجدونه كثيراً بين ظهرانيهم، ملايين من الجنيهات عاكفة في البنوك لا

تستغل ولا تنفق، وترف بالغ تتألق فيه الجواهر واللآلئ وتُرفع فيه القصور والفلات، ونفوذ واسع على الأتباع والأنصار، تنبسط فيه أسباب الطموح والاستعلاء والسيادة والسلطان»[1]، وأما أنصاره ومريدوه فيصورونه على هيئة المنقذ «الذي أراد لوطنه السيادة والنهوض، فطوَّع لذلك كل إمكاناته، وكل جهوده، وكل ما أوتيه من حنكة وحسن تدبير»[2]. وفي إطار هذه الثنائية المتعارضة جاء اتهام السيِّد عبد الرحمن المهدي بزيارة دولة إسرائيل عام 1956م. **فالمقال الرابع** من مجموعة السلطة يحاول أن يبين الأسباب الكامنة وراء هذا الاتهام، ثم يؤسس حيثيات نقاشه على جملة من الثوابت التي تدحض هذا الإدعاء، وتبين الظروف والملابسات التي أحاطت به.

وبعد استقلال السودان استمرت هذه الخصومة بين حزب الأمة والأحزاب السياسية المعارضة له، حيث أخذت شكلها الديمقراطي في حراك المؤسسات الحزبية، وشكلها الصدامي في مناهضة الأنظمة العسكرية الشمولية. وتمثل حكومة الإنقاذ الحالية أحد أنماط الحكم العسكري المهجنة التي ثارت على الحكومة الديمقراطية المنتخبة تحت رئاسة حفيد السيِّد عبد الرحمن المهدي، ورئيس حزب الأمة القومي، السيِّد الصادق المهدي، في يونيو 1989م. وبعد فترة جهاد مدني طويل، وشد وجذب سياسي محفوف المخاطر آثر رئيس حزب الأمة القومي وإمام الأنصار المثول إلى نهج الحوار مع السلطة الحاكمة، وبلغ الحوار بين الطرفين قمَّته فيما يعرف بـ«اتفاق التراضي الوطني». يلقي **المقال الخامس** ضوءاً ساطعاً على حيثيات «اتفاق التراضي الوطني» الذي جرت مراسيم توقيعه بمنـزل السيِّد الصادق المهدي بحي الملازمين في 20 مايو 2008م، ويصحب نقاشه بعرض مواقف الرأي

1. يحيى محمد عبد القادر، **شخصيات من السودان: أسرار وراء الرجال**، ط2، الخرطوم: المطبوعات العربية للتأليف والترجمة، 1987م، ص 51.
2. المرجع نفسه.

والرأي الآخر من تلك الحيثيات، ثم يقدم بعض الملاحظات التحليلية على متون أطروحة التراضي، والمواقف المثمنة لها والقادحة فيها.

وبقراءة متأنية لبنود اتفاق التراضي الوطني نلحظ أن جزءاً منها قد تناول قضية دارفور وكيفية معالجتها في إطار قومي خال من أي ارتباطات أجنبية. وكما هو معلوم فإن حلّ الإدارة الأهلية وإفرازته الأمنية والسياسية السالبة كان واحداً من الأسباب التي أسهمت في اندلاع مشكلة دارفور وتفاقمها. فالمقال **السادس** يعرض سيرة الناظر عبد الجبَّار حسين زاكي بوصفه رمزاً من رموز الإدارة الأهلية في السودان، ومن خلال سيرته يتناول قضية الإدارة الأهلية من حيث النشأة والتطور، والأسباب الكامنة وراء قرار حلها، والإفرازات الإدارية والقضائية والأمنية التي ترتبت على ذلك القرار، وإسقاطاته السالبة على المديريات ذات الثقل القبلي مثل دارفور وكردفان وكسلا.

معظم الدراسات اللاحقة أشارت إلى أن قرار حل الإدارة الأهلية لم يكن قراراً مدروساً وموفقاً، بل جاء نتيجة لنصائح غير ناضجة، قدمها بعض نُصحاء السلطان إلى القيادة السياسية في حكومة مايو، والتي قامت بدورها بإصدار قرار يقضي بتصفية مؤسسات الإدارة الأهلية دون تقديم بدائل مناسبة، وترتب على ذلك الإجراء حزمة من الآثار الأمنية والإدارية والقضائية السالبة في مديرتي كردفان ودارفور على سبيل المثال. وعند هذا المنعطف نلحظ أن قضية النُصح والمشورة الثاقبة كانت ولاتزال واحدةً من الإشكالات التي تواجه صاغة القرار السياسي في السودان، لأن بطانتهم السياسية في كثير من الأحيان تنظر إلى حلول المشكلات القومية الملحة في إطار مصالحها القطاعية، دون توطينها في وعاء المصلحة العامة الذي يضمن استدامتها وعدالتها بالنسبة لكل الأطراف. ويصب في معين هذه الإشكالية **المقال السابع** الذي يعرض بعض إسقاطات دعاة السلطة ونُصحاء السلطان

بصفة عامة، حيث يقدم بعض النماذج من التراث الإسلامي، ثم يبين انعاكسات ذلك علي التجربة السياسية السودانية المعاصرة. ونأمل أن تسهم المعالجة الواردة في متن المقال في تثقيف قضية النُصح والمشورة الصائبة على كل مستويات الأداء الإداري في السودان، لأن معالجة قضايا العصر تحتاج إلى تقويم حاذق من ذوي الاختصاص الذين يمكنهم أن يضعوا المصلحة العامة نصب أعينهم، ويفكروا في الحلول المناسبة التي تتوافق مع متطلبات الواقع المحلي والإقليمي والعالمي.

أما النصف الثاني من الكتاب فيتكون من خمس مقالات، تتناول بعض القضايا التراثية، ويأتي في مقدمتها **المقال** الذي يناقش آثار السيِّد غلام الله بن عايد وأحفاده الركابية في السودان، وينطلق المقال من مراجعة تحليلية لكتاب الدكتور سمير محمد عبيد، الموسوم بـ **غلام الله بن عايد وآثاره في السودان**، وبعض المخطوطات المدونة عن تاريخهم الديني والاجتماعي في السودان. ولا شك أن أهمية السادة الركابية تتجلى في دورهم الثقافي الرائد في مجال تثقيف الناس بأمور دينهم، وفي تواصلهم الاجتماعي الذي تبلور في بروز عدد من الأسر الدينية المنتشرة في بقاع السودان المختلفة، والتي أضحت صاحبة مرجعية دينية واجتماعية في كثير من القضايا التراثية المرتبطة بثوابت الدين الإسلامي، وبممارسة أهل السودان لشعائرهم الدينية وأمورهم الحياتية المرتبطة بذلك الدين الحنيف.

وبجانب الأسر الدينية هناك قطاعات اجتماعية-ثقافية خدمت قضايا التراث، ووثقت لها في شكل أشعار لاتزال متداولة بين الناس، لأنها تحكي عن كثير من قضاياهم الاجتماعية، والاقتصادية والثقافية. ومن ألمع نجوم هذه المجموعة في شمال السودان العامل حسونة (ت. 1927م) الذي كان له دور مشهود في المحافل البلاطيّة ومجالس الإمتاع والمؤانسة الشعبية. **فالمقال الثاني** من المجموعة التراثية جاء في صيغة مناشدة للذين يقفون حجرة عثرة

في سبيل نشر ديوان العامل حسونة، الذي جمعه وحقق نصوصه الأستاذ المرحوم عمر الحسين محمد خير، وتركه جاهزاً للطباعة والنشر، إلا أن بعض ذوي الإلمام المتواضع بأهمية الديوان عارضوا عملية نشره بغية عائد مادي يرجونه من الذين وضعوا اللمسات النهائية لطباعة الديوان ونشره ليكون متداولاً بين الناس. فأهمية الشاعر حسونة تتبلور في كونه كان متنبي زمانه، من حيث العطاء الأدبي، والسعة التراثية، والإجادة في نظم القوافي وربطها بقضايا الناس المحلية عند منحنى النيل.

وعلنا نستشهد في هذا المضمار بقول البروفيسور علي الملك الذي يرى أن بعض المثقفين يظلمون الشعر العامي عندما «يقولون عنه أنه لا يسمو ولا يتسامى للتعبير عما في النفس من خبايا وشجون، ولعل ذلك قد جعل العامية محصورة فيما يسمى بشعر الغناء على الأقل»، لكن عطاء شعراء العامية السابل يتحدى «دكتاتورية الكلمة الفصيحة»، التي تدثرت برداء «العصر الأموي والعباسي»، واقتنع سوداها «بنماذج عصر الانحطاط الأدبي»[3]. فالاقتباس الوارد أعلاه جاء في مقدمة البروفيسور علي الملك لديوان الشاعر عبد الله محمد خير الموسوم بـ«أنا المعجب». وبحق كان عطاء الشاعر عبد الله عطاءً مكملاً لعطاء الشاعر حسونة، فالمقال الثالث يثمن هذا الفرضية، ويعرض طرفاً من سيرة الشاعر عبد الله محمد خير وعطائه الأدبي. وقد جاء هذا المقال في صيغة لمسة وفاء للشاعر عبد الله الذي ارتحل إلى الدار الآخرة في الخامس عشر من أكتوبر 2008م.

كان الشاعر عبد الله شاعراً مجدداً في عطائه الأدبي، لأن الشعر بالنسبة له كائن حي، ينبع من سواحل النفس البشرية، ويتفجر في شكل ينابيع، تعبّر

---

3. علي الملك، «مقدمة»، **ديوان أنا المعجب**، للشاعر عبد الله محمد خير، الرياض: مطابع الازدهار الحديثة، ص 5-6.

عما يجيش بداخله ودواخل المجتمع الذي كان يعيش بين ظهرانيه. ونلتمس ذلك في كثير من أشعاره، وأصدقها شاهداً وصفه لقيم الحداثة التي انعكست في تطور وسائل المواصلات، وبعض مظاهر المدنية التي اكتست قرى الشمال الواقعة عند منحنى النيل خلال العقدين الماضيين من الزمان. ويعضد هذا الواقع **المقال الرابع** الذي يعقب على ذكريات الأستاذ طلحة جبريل في رحلته الأخيرة إلى مروي عن طريق شريان الشمال، وطبيعة التغييرات التي شهدتها منطقة مروي الكبرى عبر عدسة الأستاذ طلحة الأدبية، التي تحسن الوصف، وتقارن بين مآثر الماضي المعنوية وإفرازات الحاضر المادية، وانعكاسات ذلك سلباً وإيجاباً على أهلنا الطيبين في نواحي السافل.

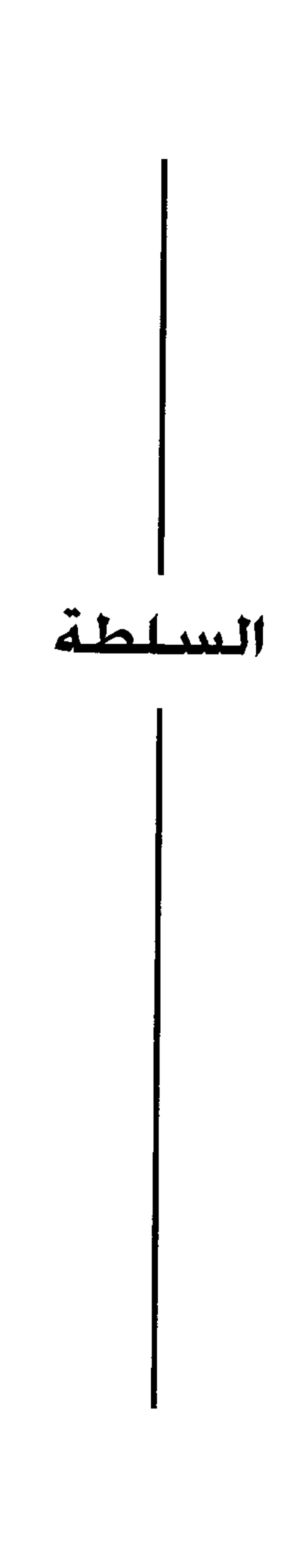
وفي خاتمة هذا العرض لمحتويات كتاب **السودان: السلطة والتراث**، الجزء الثاني، نأتي **بمقال أخير**، نحسبه واسطة عقد لما ذُكر، لأن صاحب الشأن فيه قد استطاع أن يوثق طرفاً من قضايا السلطة وطرفاً آخر من قضايا التراث في السودان. وصاحب الشأن هو البروفيسور محمد سعيد القدال (1935-2008م) الذي انتقل إلى الدار الآخرة في شتاء عام 2008م، فكان موته «**موت دنيا**» من منظور الدكتور عبد الحليم محمد ومحمد أحمد المحجوب، و«**موت حلم**» حسب رؤية غراهام توماس، و«**موت مؤرخ**» من وجهة نظر زملائه في المهنة وطلبته الذين نهلوا العلم من فيض عطائه الدافق. فغاية المقال تكمن في إلقاء ضوء ساطع على عطاء الأستاذ القدال التوثيقي الذي جمع بين دفتيه ثلة من قضايا السلطة والتراث في السودان.

وأخيراً، من باب التوثيق الأكاديمي أود أن الفت انتباه القارئ الكريم أن معظم المقالات الواردة في هذا الكتاب قد نشرتُ من قبل عبر وسائط صحافية ودوريات مختلفة، وقُدمت في مناسبات متعددة من حيث الزمان والمكان والموضوع. إذ جاء بعضها في صيغة قراءات تحليلية لبعض الكتب والأدبيات المرتبطة بقضايا السلطة والتراث في السودان، وبعضها الآخر في

صيغة لمسات وفاء لأناس رحلوا إلى الدار الآخرة، لكنهم خلَّدوا آثاراً جليلةً، تُحفظ لهم في ذاكرة التاريخ، وعلى مرِّ الأزمان والأجيال. وأما فضل جمعها في كتاب واحد فيعود إلى الناشر، مركز عبد الكريم الثقافي بأم درمان، وفضل تثقيف ثلة من مفرداتها يرجع إلى نفر خيِّر من المهتمين بقضايا السلطة والتراث في السودان. فالثناء أجلَّه والشُّكر أجزَّله إلى مركز عبد الكريم الثقافي بأمدرمان الذي تحمل أعباء النشر والتوزيع، وإلى أولئك الذين قرأوا الكتاب في مراحل مختلفة، وتفضلوا بإسداء النصح والإرشاد، وأذكر منهم: الأستاذ محمود صالح، والأستاذ الدكتور أحمد عبد الرحيم نصر، والدكتور محمد طاهر الميساوي، والدكتور حسين محمد جميل.

أحمد إبراهيم أبوشوك

كوالالمبور- قمبوك
25 نوفمبر 2008م



السلطة

الدولة الدينية الإسلامية
بين النظرية والتطبيق

أحدث إلغاء الخلافة العثمانية في استانبول عام 1924م جلبةً سياسيةً في حواضر العالم الإسلامي، حيث انقسم الناس بين مؤيد لذلك القرار ومعارض له، فقد عدَّه المعارضون ردَّة سياسية توجب المراجعة والتوبة، وثـمَّنه المؤيدون بأنه خطوة تجاه الإصلاح السياسي والتجديد، لأن الخلافة العثمانية في عُرفِهم قد فسدت وأفسدت. وفي ظل هذه الخصومة السياسية المحورية أصدر الشيخ علي عبد الرازق، قاضي محكمة المنصورة الابتدائية الشرعية في أبريل 1925م، كتاباً بعنوان: **الإسلام وأصول الحكم**، حاول من خلاله أن يحتج بأن الخلافة ليست أصلاً في الإسلام، وأنها قضية دنيوية سياسية، لم يرد بشأنها نص قرآني أو حديث نبوي، وأن تنميطها السياسي في أنساق وراثية كان «نكبة على الإسلام وعلى المسلمين»[4]، وبذلك نسف الشيخ علي عبد الرازق طموحات ملك مصر أحمد فؤاد الحالمة بتولي الخلافة بعد إلغائها في استانبول، وشكك في صدقية القيم العالقة في أذهان السواد الأعظم من المسلمين عن شرعية الدولة الإسلامية، وتحدى سطوة علماء الأزهر بطعنته النجلاء في مرجعية الخلافة الدينية. ونتيجة لهذه التحديات

---

4. علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م، 36.

الصريحة والقادحة في تراث علماء السلطان وأهل السياسة كان مصير الشيخ علي عبد الرازق الفصل من الهيئة القضائية، وسحب شهادته العالمية، وإسقاط اسمه من هيئة كبار العلماء في مصر[5]، إلا أن مؤلفه **الإسلام وأصول الحكم** ظل ثورة على القديم الموروث، وتحدياً صارخاً لأدبيات الأحكام السلطانية السابقة له والمعاصرة آنذاك. ومن زمرة العلماء الذين تصدوا للأستاذ علي عبد الرازق الشيخ محمد رشيد رضا، الذي وصف الكتاب: «بأنه هدم لحكم الإسلام وشرعه من أساسه، وتفريق لجماعته، وإباحة مطلقة لعصيان الله ورسوله في جميع الأحكام الشرعية الدنيوية من شخصية، وسياسية، ومدنية، وجنائية، وتجهيل للمسلمين كافة من الصحابة، والتابعين، والأئمة المجتهدين، والمحدثين، والمتكلمين، بالجملة هو إتباع لغير سبيل المؤمنين»[6]. وفي ضوء هذا الحكم المسبق نشر الشيخ محمد رشيد رضا عدداً من المقالات في مجلة المنار، ومن خلالها حاول أن يفنِّد كل الحجج والبراهين التي استند إليها مؤلف **الإسلام وأصول الحكم** في دحض مرجعية الدولة الإسلامية من حيث الشكل والمضمون. واستنفر مشيخة الأزهر للتصدي للكتاب ولمؤلفه، وساند أيضاً موقف هيئة العلماء والدولة في إصدار إجراءات تأديبية بشأن المؤلف[7]،

5. انظر عريضة علماء الأزهر، مجلة المنار، 26 مج/ 3 ج، ص 212-217.
6. محمد رشيد رضا، «الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام»، مجلة المنار، جـ 2/ 26 مج، 1925م، ص 104.
7. نص حكم علماء الأزهر: «فبناءً على هذه الأسباب حكمنا نحن شيخ الجامع الأزهر بإجماع أربعة وعشرين عالماً معنا من هيئة كبار العلماء بإخراج الشيخ علي عبد الرازق أحد علماء الجامع الأزهر والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية ومؤلف كتاب «الإسلام وأصول الحكم» من زمرة العلماء. صدر هذا الحكم بدار الإدارة العامة للمعاهد الدينية في يوم الأربعاء 22 المحرم سنة 1344هـ/ 12 أغسطس 1925م. شيخ الجامع الأزهر». المنار، 26 مج/ 5 جـ، ص 382. يوجد النص الكامل لحكم علماء الأزهر، المنار، 26 مج/ 5 جـ ص 362-382. يوجد نص حكم المجلس المخصوص بوزارة الحقانية، والذي يقضي بعزل علي عبد الرازق من القضاء بمجلة المنار، 26 مج/ 5 جـ، ص 387-391.

إلا أن هذا الموقف المتشدد استنكره عدد من الكُتَّاب والمفكرين، وفي مقدمتهم الأستاذ عباس محمود العقاد، الذي نشر مقالاً في صحيفة البلاغ تحت عنوان: «روح الاستبداد في القوانين والآراء»، وجاء في أحد مقاطعه «نخشى أن تكون الروح الاستبدادية قد سرت إلى بعض جوانب الرأي العام فنسينا ما يجب لحرية الفكر من الحرمة، وما ينبغي للباحثين من الحقوق»[8]. وصب في الاتجاه ذاته موقف الدكتور محمد حسين هيكل، الذي قرظ لكتاب **الإسلام وأصول الحكم** في صحيفة السياسة لسان حال حزب الأحرار الدستوريين، وانتقد موقف رشيد رضا بقوله: «وكم نود لو أن خصوم الأستاذ في رأيه تقدموا لنا بمثل ما تقدم به من تحقيق علمي هادئ لا تغشى عليه الشهوات، ولا تتلاعب به المنافع، ولا تسقط حججه الاندفاعات الباطلة»[9].

والآن بعد مضي أكثر من ثمانية عقود على صدور **كتاب الإسلام وأصول الحكم** والضجَّة السياسية والفكرية التي أحدثها، ها نحن نطالع كتاباً آخر بعنوان «الدولة الدينية الإسلامية بين النظرية والتطبيق»، لمؤلفه الأستاذ الدكتور موسى محمد الباشا، الذي انطلق من فرضيَّة مماثلة لفرضيَّة الشيخ علي عبد الرازق، عضدها بكم هائل من الشواهد الواردة في المصادر التراثية والمدونات الإسلامية التي تناولها بجرأة أكاديمية فائقة وانتقائية، ووطَّن لها في أوعية بحث علمية معاصرة، جمعت بين التنظير والتطبيق، والمقارنة والتحليل، واستقراء المصادر واستنباط النتائج التي توصل إليها من خلال قراءته للمدونات القديمة والأدبيات المعاصرة. ونود في هذه القراءة التحليلية-المقارنة أن نعرض مفردات كتاب **الدولة الدينية الإسلامية**

8. عباس محمود العقاد، «روح الاستبداد في القوانين والآراء»، صحيفة البلاغ، 1925/7/20م.
9. نقلاً عن ياسر حجازي، «الإسلام وأصول الحكم: معركة الدين والسياسة»، **إسلام أون لاين**، 2005/9/27م، http://www.islamonline.net (تاريخ الاستشارة: 2008/8/13م).

في **النظرية والتطبيق**، ثم نقومها في إطار الفرضيَّة التي انطلق منها الدكتور موسى الباشا، وطبيعة الشواهد التراثية التي استند إليها، وإلى أي مدى أفلح في تقديم معطيات موضوعية قادته إلى النتائج التي توصل إليها.

عرض الكتاب وتحليل مفرداته

صدر كتاب **الدولة الدينية الإسلامية بين النظرية والتطبيق: المملكة العربية السعودية، [و] جمهورية إيران الإسلامية وجمهورية السودان نماذج دراسية**، لمؤلفه الأستاذ الدكتور موسى محمد الباشا، الذي يعمل حالياً في إحدى الجامعات المكسيكية، في يونيو 2008م، ضمن قائمة إصدارات مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي بأمدرمان. ويتكون الكتاب من 288 صفحة من القطع المتوسط، استهلها المؤلف بمقدمة ضافية عن مُسوِّغات اختيار الموضوع، والمنهج الأكاديمي الذي اتبعه في الدراسة، والمصادر التي استشارها، ثم أعقب ذلك بخمسة فصول رئيسة، ذيلها بخاتمة النتائج التي توصل إليها من خلال بحثه وتنقيبه عن الدولة الدينية الإسلامية في إطارها النظري وتطبيقاته المصاحبة. ونبدأ عرض مفردات هذا الكتاب المثير للجدل بمُسوِّغات الاختيار التي ارتكن إليها الباحث، والتي يتمثل شقها الأول في تدابير احترازية ترتبط بطبيعة التحديات التي تواجهها الدول المسلمة المعاصرة نتيجة لطرح بعض قادتها السياسيين لنماذج من أنماط الدولة الدينية الإسلامية، ويتجلى شقها الثاني في دحض الفرضيات التي أسس عليها دعاة الأسلمة السياسية (أو الانبثاقيون كما يسميهم المؤلف)[10] مرتكزاتهم

---

10. استخدم المؤلف مصطلح الانبثاقيين «للدلالة على تيارات المفكرين السياسيين الذين يقولون بانبثاق السياسة عن الدين الإسلامي، وثم لا يفصلون بين الدين والدولة، كما وظف مصطلح اللا انبثاقيين للدولة على تيارات المفكرين السياسيين الذين لا يزعمون بأن السياسة صادرة عن الدين، أو منبثقة عنه». موسى محمد الباشا، **الدولة الدينية الإسلامية**، ص 17.

النظرية للدولة الإسلامية المستنبطة من أدبيات الوحي، وسوالف التطبيق المنبثقة في تجارب السلف التاريخية. وفي إطار التدابير الاحترازية ينبِّه الدكتور الباشا الرأي العام العالمي إلى «خطورة إقامة كيان حكم كهنوتي يستتر تحت قناع ما يطلق عليه تخايلاً مسمى دولة الشريعة الإسلامية كبديل عن الدولة اللادينية القائمة»[11]، لأنه يرى في ذلك تهدداً للوحدة الوطنية في البلدان التي يتشكل وجدانها العقدي من ديانات متعددة، وتميزاً لحقوق المواطنين وواجباتهم على أساس عقدي، وآخر نوعي يحرم المواطنة المسلمة «حق تقلد الوظائف الولائية الكبرى في الدولة بسبب جنسها لا لقصور في قدرتها العقلية والمعرفية»[12]، ودعوةً للانغلاق السالب الذي يعقِّد عملية التواصل مع العالم الآخر، بصورة إيجابية «أساسها التسامح والتفاهم والندِّية [...]، وتبادل الخبرات والمعارف العلمية والتقنية» في مناخ ينعم بالثقة والحرية واحترام الخصوصيات الدينية[13]، وفوق هذا وذاك يرى الدكتور الباشا أن أدبيات كيان الدولة الدينية الإسلامية المزعوم يفتقر إلى الإطار النظري المعاصر في مجال الاقتصاد، والاجتماع، والسياسة، وبقية القضايا الحياتية الأخرى. وأما من ناحية الفرضيات النظرية الانبثاقية لمفهوم الدولة الدينية الإسلامية فيرى المؤلف أن كيان الدولة الدينية الإسلامية لا يقوم على «نصوص قرآنية، وموثوق موروث الرسول الخاتم (ص)»، و«كيان الرعوية الديني» الذي أسسه في يثرب، بل ينطلق من «دعوة ناسوتية» تهدف إلى تحقيق أهداف سياسية زمنية، تُستغل فيها أيديولوجية الدين وتعاليمه كشعارات مضادة للأيديولوجيات العلمانية التي تروِّج لشعار الدولة اللآدينية، «باعتبارها الضامن والكافل الأوحد للمساواة في حقوق المواطنة بين أبناء

11. المرجع نفسه، ص 9.
12. المرجع نفسه، ص 10.
13. المرجع نفسه، ص 10.

الوطن الواحد، دونما تمييز بينهم إلا في ما يقتضيه تمايز القدرات والكفاءات ما استوجب القانون ذلك»[14].

جذور الفكر السياسي لتيارات الانبثاقيين المعاصرين

تمثل المُسوِّغات المشار إليها أعلاه بشقيها الاحترازي والاعتراضي الخيط الناظم لكل فرضيات الدراسة موضوع التقويم، ومعطياتها، وصياغاتها التحليلية، والنتائج التي توصلت إليها. وفي إطارها أيضاً جاء الفصل الأول تحت عنوان «جذور الفكر السياسي لتيارات الانبثاقيين المعاصرين»، حيث تناول المؤلف فيه ثوابت الفكر السياسي الإسلامي التي تمثل المناهل الفكرية التراثية لتيارات الانبثاقيين المعاصرين بالجرح والتعديل من خلال ثلاثة محاور رئيسة. تطرق في المحور الأول، الذي أطلق عليه المحور التراثي، إلى الأدبيات السياسية التي سادت إبَّان الحقبة الممتدة من نهاية العقد الرابع من القرن الأول حتى نهاية القرن الثالث الهجريين. واستهل هذا الفصل بمناقشة المرجعيات اللغوية المرتبطة ببعض المصطلحات الوظيفية في الدولة الدينية الإسلامية، مثل الخلافة، والإمامة، والإمارة، وحللها في إطار المعاني اللفظية والدلالية للآيات القرآنية التي حملتها بين ثناياها، وتوصَّل إلي أن النصوص الدينية المرتبطة بالمصطلحات المختارة جاءت خلواً من أية إشارة مباشرة لأمر يتعلق بالحكم والسياسة، لأنها كانت تصب في معين التبليغ الرسالي وأدواته الدعوية. وعبر هذا المدخل اللغوي انتقل الدكتور الباشا إلى دحض كل النصوص القرآنية والأدبيات الحديثية التي عدَّها علماء الأحكام السلطانية أسانيد ومسوغات شرعية تدل على انبثاق السياسة عن الدين، وتحث المكلفين شرعاً على إقامة الدولة الدينية وتصريف شؤون الناس الحياتية. ويعتقد الدكتور الباشا أن عملية التنصيص جاءت لاحقاً، لأن

---

14. المرجع نفسه، ص 10-11.

النصوص القرآنية والحديثية التي احتج بها علماء الأحكام السلطانية لم يحتج بها السلف الصحابي في «صراعهم على سلطة الحاكمية السياسية في منتدى بني ساعدة، وإنما ساقوا حججَ عقلية، وعوّلوا على أسانيد ومُدَعِّمات اجتماعية لتبرير أحقيتهم وفضلهم على غيرهم في الاستئثار بالسلطة السياسية، إذ لم يكن الدين محوراً للصراع الصحابي»[15].

وعند هذا المنعطف يماثل موقف الباشا موقف الشيخ علي عبد الرازق، ويتفق جزئياً مع موقف المستشار عبد الجواد يسين الذي يطعن في أهلية الفقه السلفي (أو الانبثاقي كما يسميه الباشا) ودوره في تقنين السلطة السياسية من حيث الشكل لا المضمون، ويصفه بأنه فقه شُكِّل في ظروف واقع تختلف عن ظروف الواقع الآنية، وأنه في مجملة عبارة عن أحكام صدرت بشأن وقائع أو فرضيات لا تخرج عن دائرة المسكوت عنه، ومعظمها جاء متأثراً بالهاجس السياسي أكثر من أن يكون ملتزماً بالمقاصد الشرعية القابعة في عباءة النص الخالص. بيد أن المستشار يسين يفرق بين «الهيكل الشكلي» للدولة الإسلامية و«المحتوى الموضوعي»، محتجاً بأن النصوص قد وضعت الإطار العام لتحديد مضمون الحكم ومنهاجه، وسكتت عن القضايا التي ترتبط بشكل الحكومة وتراتيبها الوظيفية، ويعني هذا السكوت من وجهة نظره أن النصوص قد أحالت الهيكل الشكلي للسلطة إلى دائرة المباح، التي أضحت عرضة لتيارات الفقه المتوالية والمتراكمة إبَّان عصر التدوين وما بعده، ونتج عن هذا التراكم خلط في فهم ماهية الهيكل الشكلي للسلطة ومحتواها الموضوعي، وألقي هذا الخلط بظلاله على تصور العقل المسلم المعاصر، ودفع الفكر العلماني المخاصم ليقدح في أدبيات التراث الإسلامي السياسية[16]. واستشهد المستشار ياسين

---

15. المرجع نفسه، ص 30.
16. عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام: العقل السلفي بين النص والتاريخ**، ط 1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998م، ص 20.

في هذا المضمار بقضية الخلافة، كما استشهد بها الباشا، واعتبرها كمحتوى موضوعي فريضة لازمة حسب النصوص الشرعية، وأن نسقها الشكلي لا وجود له في النصوص الشرعية ولا في التاريخ، بل أن التاريخ أفرز «أنساقاً متعددة ومختلفة في الجملة والتفصيل»[17]. إلا أن النظرية السلفية المتأثرة بالواقع السياسي تحاول أن تسقط إلزامية المضمون على النسق الشكلي، وبذلك تنقلنا من فرضيَّة المنهاج (المضمون) إلى فرضيَّة النظام (الشكل) الذي تشكلت بنيته في فضاء التاريخ الواسع. ويبدو أن عدم تنصيص الشكل وكثرة أنساقه المتعددة التي أفرزتها الممارسة السياسية عبر التاريخ قد دفعا الدكتور الباشا لرفض الشكل والمضمون معاً، كما فعل سابقه الشيخ علي عبد الرازق. وشذ أيضاً الدكتور الباشا عن مدرسة التمييز النصي التي تفرق بين الآيات المكية والمدنية، بحجة أن الآيات المكية هي آيات الأصول التي تصلح لكل زمان ومكان، وأن الآيات المدنية هي آيات التشريع التي ترتبط بواقع الحال الذي عاصرته، وبموجبه فقدتْ أهليتها لوضع أحكام تحدد مسارات المجتمع المعاصر وخياراته السياسية[18]، إلا أنه اتفق معها في طرح خيار الدولة اللادينية كخيار أمثل للمجتمع المسلم المعاصر.

وفي إطار دحضه لمرجعية تنصيص السلطة السياسية في القرآن والسنة شكك الدكتور الباشا أيضاً في شرعية انعقاد الإجماع الصحابي، وعلل ذلك بوقائع سقيفة بني ساعدة إبَّان تنصيب أبي بكر الصديق خليفة للمسلمين، مستأنساً في ذلك بالمدونات التاريخية، وجامعاً قوله بأن الإجماع لم يكن صادراً عن «كافة أصحاب الرسول الخاتم (ص) يومئذ في رواق منتدى بني ساعدة، وإنما كان اتفاق مَنْ حضر مِنْ أصحاب المعصوم (ص)، أي اتفاق بعضٍ من

17. المرجع نفسه، ص 20.

18. محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام؛ محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ط 2، دمشق: الأهالي، 1990.

كل حول ضرورة شغل منصب الريّادة على المسلمين الذي شغر إثر رحيل الرسول الخاتم (ص)»[19]. ويرى أن الإقرار بأمر الإجماع الصحابي المزعوم هو «إقرار بيّن بأن أمر تنصيب والي على المسلمين في جوهره شأن ناسوتي لا لاهوتي»[20]. وبهذه الكيفية يتفق الدكتور الباشا مع الشيخ علي عبد الرزاق الذي لا يرى أي مسوغ لقبول الاتفاق السياسي الذي حدث حول خلافة أبي بكر الصديق بأنه إجماع صحابي[21]، وبذلك ينقض الباشا العروة الثالثة التي استند إليها «الانبثاقيون» في تنصيص قضية السلطة السياسية في الإسلام.

كيان الرَّعَوِيَّة الرسولي في يثرب

بعد تفنيد الأسس النظرية والمرتكزات الشرعية للدولة الدينية الإسلامية انتقل الدكتور الباشا إلى نموذج دولة المدينة الذي نعته بـ«كيان الرَّعَوِيَّة الرسولي في يثرب»، وطرح حزمة من الأسئلة حول أساس مرجعية الحاكمية فيه، وتساءل إذا كان هذا الكيان الرَّعَوي كياناً مماثلاً في جوهره وغايات لكيانات الرَّعَوِيَّة الرسوليَّة التي أقامها أنبياء ورسل سابقون على الرسول الخاتم (ص) في التاريخ؟ وانطلق في هذا الشأن من فرضيَّة قوامها أن كيان الرَّعَوِيَّة الذي أسسه الرسول الخاتم (ص) في يثرب قد تميز في جوهره وغاياته عن «دول المُلك والكيانات السلطوية القبائلية التي عاصرته»[22]، وعضد ذلك بحزمة من المعطيات التراثية التاريخية المنتقاة التي حاول من خلالها أن يدحض فرضيات «الانبثاقيين» المقابلة لفرضيته، والزاعمة «بأن الرسول الخاتم (ص) قد أقام دولة دينية إسلامية في يثرب إبَّان الحقبة الممتدة من حين هجرته في بداية العقد

---

19. موسى محمد الباشا، **الدولة الدينية الإسلامية**، ص 45.
20. المرجع نفسه.
21. علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، ص 22.
22. موسى محمد الباشا، **الدولة الدينية الإسلامية**، ص 15.

الأول حتى بداية العقد الرابع من الهجرة (1-32 هجرية)»[23]. وتجلَّت معطيات الدكتور الباشا التاريخية المنتقاة في قراءته النقدية المخالفة لطرح الذين يسميهم مجازاً بالانبثاقيين، حيث بدأ نقاشه بتحليل مفردات بيعتي العقبة الأولى والثانية، وخلص إلى أن متون هاتين البيعتين لا تتضمن أية «نصوص قانونية تتعلق بمؤسسات سلطة الحاكمية في الدولة، ولا تشتمل على «أية لوائح تنظيمية تبين اختصاصات وصلاحيات وسلطات الحاكم»، ولا تحتوي «أية موجهات تحدد حقوق وواجبات المحكومين مثلما هو متعارف عليه في حال الوثائق القانونية الأساسية التي تنشأ الدول كأشخاص اعتبارية بمقتضاها»[24]. ثم انتقل بعد ذلك إلى مناقشة صحيفة الموادعة التي يسميها الانبثاقيون بـ«دستور المدينة»، ووصفها بأن أكثر مماثلة «إلى الاتفاق الذي قام عليه حلف الفضول بين الملأ من زعامات العشائر القرشية [لتنظيم] المهام المتعلقة بالحياة العامة في مكة، كالسدانة، والسقاية، والرفادة»[25]، وأقرب من الناحية القانونية إلى «إعلان مبادئ عامة لموثق (عهد) يمكن أن يُنظم على هدية علاقات المسلمين واليهود في يثرب»، علماً بأن ذلك الإعلان من وجهة نظره لم يشرع أية موجهات تتعلق بمقترحات إقامة دولة واحدة بديلة عن نظم الحكم القبائلية القائمة وقتئذ في يثرب، أو مبادئ تتعلق بتنظيم إدارة عامة، أو إشارات تتعلق باقتسام السلطة العامة في يثرب بين المسلمين واليهود»، وبناءً على ذلك يجمل الدكتور الباشا قوله في أن صحيفة الموادعة لا يمكن تصنيفها في إطار المصنفات العقدية القانونية والدستورية[26].

وانسحاباً على هذا العرض القانوني الباخس لمرجعية دولة المدينة

23. المرجع نفسه.
24. المرجع نفسه، ص 89.
25. المرجع نفسه، ص 99.
26. المرجع نفسه.

الدستورية حاول الباحث أن يحلل وضعية الرسول (صلى الله عليه سلم) من الناحية السياسية وفق أدبيات الجوار المتواضع عليها بين القبائل العربية، ثم يخلص إلى تشبيه واقعه السياسي بين قبائل المدينة بواقع اللاجئ الطريد الذي لا يمكن «أن يتبوأ مقام زعامة على السادات من شيوخ القبائل التي آوته وأجارته، وبذلك يؤكد أن «النبي اللاجئ ملفوظ قريش لم يكن إلا مجاراً أكرم مثواه مجيروه وأحسن إليه حماته، ورفعوا قدره وأجلوا مقامه لنبوته، إيماناً برسالته، اعتزازاً وتيمناً وتشرفاً باحتضانه في ربوع الأوس والخزرج من يثرب، وإن لم ينصبوه زعيماً عليهم، فقد ظلت لقيادات القبلتين الكلمة الفصل في تدبير خصوصيات قبلتيهما (طوال حقبة إقامة النبي (ص) بين ظهرانيه) مثلما عليه الحال في جاهليتهم»[27].

أما من حيث الماهية الوظيفية فيشبه الدكتور الباشا وضع الرسول (صلى الله عليه وسلم) بوضع الأنبياء والرسل السابقين له، لأنه علاقته السياسية مع الجماعة المسلمة في يثرب قد اتسمت «بسمة الرعوية الروحية باعتباره مبعوث العناية الإلهية وعَرَّابُ إرادة السماء». وإن مقامه من الجماعة المسلمة «هو مقام المعلم والمرشد، وموضع الجماعة المسلمة منه (ص) موضع الحواري المتعلم، ومن ثم لم تكن العلاقة بينه وبين الجماعة المسلمة كعلاقة الحاكم بالمحكومين»، لأن «كيان الرعوية الديني الرسولي في يثرب لم يلغ وجود الكيانات القبائلية السلطوية، ولم يقلص من نفوذ الزعامات العشائرية» بل شمل تلك القبائل تحت مظلته العقائدية الروحية، وسمح لها بحرية الحركة في إطار قيمها السلطانية[28]. وبذلك بلور الدكتور الباشا محصلات نقاشه في نتيجة مفادها أن الكيان الرعوي الذي أسسه الرسول الخاتم (ص) في يثرب لم يكن كياناً مغايراً من الناحية الوظيفية للكيانات الرعوية التي أنشأها الأنبياء والرسل

27. المرجع نفسه، ص 78-79.

28. المرجع نفسه، ص 119.

السابقون له، لأن خطابه الرعوي تمحور حول بيان رسالة التوحيد، وتنوير العباد بوجوب التقاسط والتناصف فيما بينهم، دون أن يملي عليهم أو على غيرهم من أهل الكتاب والأميين سلطاناً سياسياً آمراً، بل ظل يؤكد للراهبين منهم بأنه ليس «ملكاً»، بل «ابن امرأة من قريش تأكل القديد»[29].

الدعوة إلى فصل الملك عن الرسالة ليست بدعوة جديدة، فقد أثارها الشيخ علي عبد الرازق من قبل، ورد عليه ابن عاشور في هذا الشأن بوقائع من متون نصوص الوحي وأدبيات التراث الإسلامي[30]، حيث استشهد بقضية الجمع بين الاثنين في شخص نبي الله سليمان بن داود الذي نقل القرآن على لسانه طلباً سلطانياً من المولى عز وجل: «وهب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي»، ويذكر ابن خلدون أن ملك سليمان ابن داود قد استقام ميسمه بين بني إسرائيل وهو ابن اثنتين وعشرين سنة، حيث «غالب الأمم، وضرب الجزية على جميع ملوك الشام [...]، وأصهر إليه الملوك من كل ناحية ببناتهم، وكان ممن تزوج بنت فرعون مصر، [...]، واستوزر يشوع بن شيداح لأربع سنين من ملكه»[31]. لكن يبدو، كما يرى ابن عاشور، أن مصطلح المُلك قد ارتبطت في أذهان الناس ببعض الصفات الظالمة والقيم السالبة التي جعل المسلمين يتحاشون إطلاقه على النبي صلى الله عليه وسلم. ونستشهد في ذلك بما وقع لأبي سفيان بن حرب مع العباس بن عبد المطلب يوم أسلم الأول قبيل فتح مكة، ثم وقف مع العباس يشاهد كتائب جيش الفتح تمر بين يديه، وهو يسأل العباس عن كل كتيبة، والعباس يعرِّفه بقبائلها، فلمّا بهره بذلك المشهد، قال

---

29. المرجع نفسه، ص 124-125.
30. محمد طاهر بن عاشور، **نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم**، القاهرة: المطبعة السلفية، 1344هـ ص 13-14.
31. عبد الرحمن بن خلدون، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، جـ2، الإسكندرية: دار ابن خلدون، د.ت.، ص 112.

أبو سفيان للعباس: «قد أصبح ملك ابن أخيك عظيماً»، فأنكر عليه العباس قوله، ورد إليه قائلاً: «ويحك إنها النبوة»[32]. فالنبوة في عرفهم كانت «أعظم وأشمل من وصف رسخت له في نفوس الناس عوارض غير محمودة، صارت كاللوازم له»[33]. ومن ثم يجب أن نأخذ في الحسبان بوصف أبي سفيان، لأنه يعبر عن تقويم إنسان يتحدث بلغة ذلك العصر، دون أن يكون متأثراً بقيم معيارية معاصرة تنطلق من مفهوم الدولة الحديثة، كما فعل الدكتور الباشا، الذي نحسبِ أن تقويمه لوضع الرسول الوظيفي قد جانب الصواب، لأنه حاول أن يوطِن له خارج واقع التاريخ الذي تشكل فيه.

أما تثمينه لوضع الرسول السياسي في يثرب في إطار أدبيات الجوار فهو أيضاً تثمين مجروح، لأنه لم يصطحب معه مفردات الواقع التاريخي التي أحاطت بهجرة الرسول صلى الله عليه وسلم من مكة إلى يثرب. فبيعة العقبة الأولى وضعت معالم التحول العقدي التي آثرت عقيدة التوحيد على قيم المعتقد الموروثة في يثرب، ورضيت بنبوة محمد بن عبد الله، وبيعة العقبة الثانية ووفرت احتياطات الأمان اللازمة، وأقرت مُؤازرة النبي الخاتم (ص) في المكره والمنشط. وفي منظومة هذا الواقع التاريخي الذي لا يفصل بيَن السياسة والماهية الوظيفية لصاحب الرسالة جاء استقبال الرسول (ص) على مشارف يثرب، مصحوباً بأراجيز الأنصار وتهاليلهم:

---

32. محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، جـ2، ص 152.
33. محمد طاهر بن عاشور، **نقد علمي كتاب الإسلام وأصول الحكم**، ص 14.

فضلاً عن ذلك فإن أيام العرب ومدوناتهم لم تؤرخ لأي لاجئ طريد مهيض الجناح تمَّ استقباله بالكيفية التي حدثت للرسول الله صلى الله عليه وسلم في يثرب، ويبدو من حيثيات الواقع التاريخي أن المقارنة التي عقدها الدكتور الباشا مجانبة للصواب، لأن الرسول الكريم منذ أن وطئت قدماه أرض يثرب تسنم دوراً قيادياً، أقرَّته قبائلها التي كانت متناحرةً مع بعضها بعضاً بعد حرب بعاث، وبموجب هذا الإقرار استطاع النبي المهاجر أن يؤاخي بينها من طرف، وبينها وبين المهاجرين من أهل مكة من طرف ثانٍ، ثم يؤسس لعهد موادعة في يثرب بين القبائل القاطنة فيها، ويحدد علاقة تلك القبائل ببقية القبائل غير الموادعة في جزيرة العرب. وإذعاناً لسلطانه السياسي وافق أمراء القبائل، التي دخلت في دين التوحيد وعقدت معاهدات صلح مع الرسول صلي الله عليه وسلم، بدفع الزكاة، والزكاة في ذلك الواقع يجب أن لا ينظر إليها من منظور فقهي معاصر، بل ينظر إليها باعتبارها رمزاً للولاء السياسي، فضلاً عن معناها الديني الاجتماعي. وبوصفها رمزاً لإقرار الولاء السياسي كان رجال القبائل يُعدونها إتاوة أو ضريبة، يجب أن تدفع للنبي شخصياً بوصفه رئيساً يدينون لسلطانه، ولذلك نجدهم قد رفضوا سدادها إلى أبي بكر الصديق، بحجة أنها كانت شارة من شارات العهد السياسي القائم بينهم وبين الرسول (ص)، وبعد وفاة الرسول (ص) لا يجوز دفعها إلى أبي بكر الصديق. وعند هذا المنعطف التاريخي تكمن قيمة الدمج بين الوضع السياسي للرسول والماهية الوظيفية لعطائه الرسالي المرتبط بتبليغ الدعوة في إطارها الديني، وتنتفي قيمة الفصل الصوري التي حاول أن يؤسسها مؤلف الدولة الدينية الإسلامية.

نظام حكم مخاتير قبيلة قريش المسلمين

هكذا صدَّر الدكتور الباشا الفصل الثاني من كتابه، بعنوان ناقدٍ

في اصطلاح «الخلافة الراشدة» الذي تواضعت عليه أدبيات الأحكام السلطانية، واعتبر أن اصطلاح «مخاتير مهاجرة قريش» فيه تأكيد بأن نظام «الخلافة الراشدة» الذي ابتدعه أولئك «المخاتير» لم يكن امتداداً تاريخياً لكيان الرعوية الديني الذي أقامة الرسول (ص) في المدينة، وفيه أيضاً تمييز لذلك النظام الذي يُعدُّ بمثابة نواة للدولة العربية «عن حكم أقطاب العشائر القريشية الذي استهل بحكم سبط حَرْبِ بن أميَّة (معاوية بن أبي سفيان) عام 41هـ»[34]، وتكامل بناؤه بحكم «سُللاء هشام بن عبد مناف (العباسيون والفاطميون)»[35]. وابتدر المؤلف نقاشه حول هذه القضية بعرض لوقائع اجتماع السقيفة الذي بموجبه تم اختيار أبي بكر الصديق خليفة للمسلمين، وبناءً على تلك الوقائع فنَّد الدكتور الباشا كل الحجج والمُسوِّغات التي حاولت أن توطِّن لحاكمية الخلافة في إطار ديني منبثق من إجماع الصحابة، ونفي شرعية ذلك الإجماع المزعوم، ورجح كفة الناموس العرفي، الذي اعتصمت به عُصبة مهاجرة قريش عندما احتجت بأحقيتها في الحكم خصماً على دعاوى الأنصار أصحاب الدار. ومن وجهة نظَره إن هذه الإرادة القبلية نفسها قد أسست مرجعية سلطة الحاكمية التي مارسها عمر بن الخطاب (ر)، ومنشأ ذلك «إرادة أبي بكر المنفردة» التي عمدت إلى «اكتتاب عهد الاستخلاف لعمر من غير التزام بشورى أفذاذ المسلمين، ويستوثق المؤلف في هذا الشأن بصيغة الوصية العهد التي نقلها إلينا الطبري في **تاريخ الرسل والملوك**، والتي جاءت مفرداتها كما يلي: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد به أبوبكر خليفة رسول الله (ص) عند آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالآخرة [...] إني استعملت عليكم عمر بن الخطاب، فإن برَّ وعدل فذلك علمي به ورأيي فيه، وإن جار

---

34. المرجع نفسه، ص 135.
35. المرجع نفسه، ص 16.

وبدل فلا علم لي بالغيب، والخير أردت، ولكل امرئ ما كسب»[36]. ويمضي المؤلف في القول أن ثورة مظاليم الأمصار على حكم عثمان (ر) كانت بمثابة رفض صريح «للوصاية التي مارستها صفوة مهاجرة قريش على المسلمين من غير مسوغ عقلي، أو مبرر نقلي له سند من الوحي المسطور، أو دعامة من موثوق الموروث النبوي للرسول الخاتم (ص)، أو عقد مبرم، أو عرفي ناجم عن وكالة عامة ناشئة عن تفويض صادر عن إرادة شورى المسلمين»[37]. وإن بالبيعة الابتدائية أو الخاصة من وجهة نظره محل نظر، والبيعة العامة بالمسجد النبوي لا تعدو أن «تكون إجراءً طقوسياً مراسيمياً إعلامياً»، قوامه إظهار فروض الولاء والطاعة للخليفة الذي تسانده العُصبة القريشية[38]. وبذلك يخلص المؤلف إلى أن مرجعية شرعية سلطة الحاكمية في الخلافة الراشدة كانت مرجعيةً متباينةً، ومنبثقةً من الواقع السياسي الذي حددت مساراته صفوة مهاجرة قريش لتكون صاحبة السلطة والسلطان في يثرب، وإن إضفاء صفة الرشاد على شاغلي منصب الخلافة، بالرغم من الانتقادات المثارة حول بعض أنشطتهم الوظيفية، ربما كان القصد منها إحاطة أولئك الخلفاء الأربعة «بهالة من الإجلال والوقار والهيبة لإدراك حقيقة أن المسلمين يجلون ويبجلون كل (ما) و (من) له صلة بسيرة الرسول الخاتم (ص)»، فضلاً عن تدثر أدائهم الوظيفي بشيء من القدسية والشرافة والهيبة، وبذلك يتمّ تصنيف الخروج على سلطانهم السياسي-الزمني في دائرة الخروج عن طاعة الله ورسوله وأولي الأمر[39].

---

36. المرجع نفسه، ص 142-143. يوجد النص الكامل لعهد أبي بكر إلى عمر بن الخطاب في: محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، جـ 3، ص 203.
37. المرجع نفسه، ص 124-125.
38. المرجع نفسه، ص 144-145.
39. المرجع نفسه، ص 164-165، 169.

أما من الناحية البنيوية الوظيفية فيرى الدكتور الباشا أن حكم «مخاتير مهاجرة قريش» في جوهره لم يكن حكماً دينياً محضاً، كما هو الحال فيما يسمي بالدولة الدينية التي يزعم عرابو الحوزات الكهنوتية أنها «منّة وهبة مشيئة العناية الإلهية، ومن ثم يُحْمَلُ العامة فيها على النظر الشرعي فقط»، ومن طرف آخر لم يكن حكماً دنيوياً محضاً، كما الحال في دولة الملك السياسي التي يُحْمَلُ العامة فيها على مقتضى النظر العقلي فقط، وإنما كان في جوهره حكماً «دينياً-دنيوياً تمازج فيه الحيوي بالعقلي». وقد أفضى هذا الواقع الوظيفي المزدوج، حسب رؤية الدكتور الباشا، إلى قيام الخلفاء بأمر الدين دعاية وحراسة من جهة، وبتدبير أمور المسلمين الدنيوية وفق أحكام ناموس الشريعة الربانية القطعية الدلالة وتخريجات منطق النظر العقلي قياساً واستنباطاً فيما لم يرد فيه نص من جهة أخرى[40].

الدولة الدينية الإسلامية: النظرية والتطبيق

جاء الفصل الرابع تحت عنوان «نماذج معاصرة لمسمي الدولة الدينية الإسلامية»، حيث عرض الباحث فيه بعض النظريات والآراء السياسية لمنظري التيارات الانبثاقية التي اختزلها في تخريجات أبي الحسن الماوردي المضمنَّة في كتابه «الأحكام السلطانية والولايات الدينية»، ورؤى جمال الدين الأفغاني التي جسدها في أطروحة الجامعة الإسلامية، وأطروحات المودودي حول الحاكمية الإلهية التي عرض مفرداتها في بحثه الموسوم بـ«الحكومة الإسلامية»، ثم أدبيات آية الله الخميني عن ولاية الفقيه حسبما جاء في سفر «الحكومة الإسلامية». وفي ضوء نقاشه وتحليله لهذه الأطروحات الفكرية ومرجعياتها الشرعية، تطرّق الدكتور الباشا إلى طبيعة البُنَىَ المؤسسية للنماذج المعاصرة «للدولة الدينية الإسلامية»، وشخَّص الأنظمة السياسية القائمة في

40. المرجع نفسه، ص 153-154.

السعودية، وإيران، والسودان، وماهيات مضامينها الوظيفية في إطار الأنماط السياسية للدولة الدينية الإسلامية.

وأخيراً أجمل الباحث وجهة نظر الانبثاقيين في أن «نمط الدولة الدينية الإسلامية ذات الحاكمية والمرجعية الربانية قد انتهى بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم»، وأن الأنماط اللاحقة لتجربة الرعوية الرسولية «تتجسد في أحكام ناموس الشريعة الإسلامية التي تمثل حضوراً قانونياً لمشيئة إرادة الديان في ملكوته الأرضي»[41]. فتطبيق الناموس الشرعي بين الناس حسب رؤية الانبثاقيين السنيين التي عرضها الباحث هو حق للأمة باعتبارها حافظة عهد الاستخلاف الرباني في ملكوت الأرض، وبالنسبة للتيار الشيعي الأثني عشري هو حق خالص للفقيه العادل دون غيره من المسلمين، وذلك تقديراً «لعالميته بأصول علوم الدين، ولتنطسه في أحكام ناموس الشريعة».[42] وبذلك تتجسد خصائص الدولة الدينية الإسلامية، حسب عرض المؤلف، في كيان ديني-سياسي يستمد مرجعيته من الله سبحانه وتعالى، وتتراوح أحقية التطبيق المستأنس بالمرجعية الإلهية فيه بين فقهاء المسلمين الذين يمارسونها من خلال مجلس شورى، وبين الفقيه العادل الذي ينوب عن المسلمين في ممارسة حقهم الشرعي، ثم يبين كيف تواضع الطرفان السني والشيعي على أهمية شرط الذكورة في تولي المناصب العليا في الدولة الدينية الإسلامية[43].

وفي ظل هذا الإطار الإجرائي النظري يحاول الباحث أن ينظر في الماهية الوظيفية للمملكة العربية السعودية، وجمهورية إيران الإسلامية، وجمهورية السودان، بحسبانها نماذج معاصرة تدعي الانتماء للدولة الدينية الإسلامية، ويخلص إلى أن مرجعية شرعية الحاكمية في هذه الدول تستند إلى القوة والغلبة،

41. المرجع نفسه، ص 195.
42. المرجع نفسه، ص 196.
43. المرجع نفسه، ص 199.

وأن نظمها السياسية تتراوح بين النظام الملكي الوراثي غير المقيد، والنظام الجمهوري المتدثر بلباس الدين، والنظام العسكري الذي يقوم سلطانه على جبروت القوة العسكرية وخداع المشروع الحضاري المتدثر بعباءة الإسلام. وحصيلة ذلك تصب في النتيجة التي توصل إليها المؤلف بأن كيانات الحكم المسماة بنظم الحاكمية الدينية الإسلامية في الدول المشار إليها هي في «حقيقة أمرها كيانات لا دينية، ملتحفة بأردية الدين، ومستصبغة بصبغته، ومن ثم هي أنظمة حكم سياسية زمنية، تُمضى أمور الحاكمية فيها وفق مقتضيات شرائع وضيعة ناسوتية المصدر، لا قدسية لها ولا عصمة»[44].

ويجب من وجهة نظرنا أن تُقرأ هذه الحاكمية اللادينية أيضاً من منظور توظيف الدين كمساحيق لتجميل عورات تلك النظم السياسية، لأن واقعها في هذا الشأن يقضي باستثمار النص الديني استثماراً سياسياً، دون أن يكون الجوهر متطابقاً مع المنهاج التشريعي الذي يحض على ضرورة تطبيق العدالة الإنسانية، وإشاعة قيم المساواة بين الناس، وإقرار حرية الرأي، واحترام حقوق الإنسان الذي كرمه الله سبحانه وتعالي، وتداول السلطة وفق قيم سياسية معاصرة قوامها الانتخاب، وشرعية التدافع السياسي.

موانع قيام دولة دينية إسلامية

لا غرو أن المفارقة القائمة بين النظريات الثاوية في أدبيات الانبثاقيين والتطبيقات المعاصرة في السعودية وإيران والسودان قد دفعت الدكتور الباشا إلى تكريس الفصل الخامس والأخير حول «موانع قيام دولة دينية إسلامية»، تحججاً بأن هناك بعض المعوقات النظرية والعملية الماثلة التي تحول دون إقامة «دولة دينية إسلامية»، قادرة على التكيف مع مقتضيات أحوال الألفية

44. المرجع نفسه، ص 227-228.

الثالثة الميلادية. ويأتي في مقدمة هذه المعوقات غياب الإطار النظري الديني الذي تُحدد بموجبه «التوجهات السياسية والاقتصادية، وتبين المضامين الاجتماعية لمسمى الدولة الدينية الإسلامية»، وحسب وجهة نظره أن غياب هذا الإطار النظري جعل «نظم الحكم الكهنوتية المعاصرة المسماة بالدول الإسلامية نُسخاً مقلدةً للدولة اللادينية القائمة في بلدان المسلمين مخبراً ومظهراً». ومجمل ذلك أن السياسة لا تنبثق عن الدين، وأن العلاقة منبتة بين العقيدة الإسلامية والدولة ككيان سياسي زمني. وانسحاباً على ذلك يوصي الدكتور الباشا بضرورة الفصل بين الدين والسياسة، تعللاً بطبيعة استقلالية الدين عن الدولة. وبموجب هذا الفصل تتم عملية درء المخاطر والإشكاليات الناجمة عن الترويج لمسمى الدولة الدينية الإسلامية، وتعطى الأولوية لصون حقوق الإنسان السياسية والاجتماعية والثقافية، وذلك في إطار الدولة اللادينية التي تؤسس أبنيتها الهيكلية وماهياتها الوظيفية على هدي أدبيات الشرعية القانونية، ومفهوم تداول السلطة الديمقراطي، وتوظيف مؤسسات الدولة في خدمة المجتمع دون الاستئثار بمعيار عرقي، أو ديني، أو جهوي[45].

ملاحظات عامة

بناءً على هذا العرض الناظم لخيط أفكار الدكتور موسى محمد الباشا حول إشكالية الدولة الدينية الإسلامية في أطار النظرية والتطبيق، نضع بين يدي القارئ الكريم بعض الملاحظات العامة التي ربما تعين في فهم الفرضيات التي انطلق منها المؤلف، والمنهج الذي اتبعه في عرض مفردات بحثه، والمعطيات التي أسس عليها صرح أطروحته الناقد لمسمى الدولة الدينية الإسلامية من حيث النظرية والتطبيق، ودعوته الصريحة لقيام دولة

45. المرجع نفسه، ص 274-279.

لا دينية، ذات شرعية قانونية، وسلطة ديمقراطية متداولة بين القطاعات السياسية والاجتماعية، وتكون تلك السلطة خاضعة إلى نسق محاسبي من قبل المحكومين، تكمن غايته في تحقيق العدالة والمساواة بين الناس، وتقديم الخدمات الضرورية اللازمة لضمان سلامة الفرد والمجتمع، ومراعاة حقوقهما المدنية والسياسية.

أولاً: إن تثمين الدكتور الباشا لأطروحته أنها تقوم على منهج محايد محل خلاف، لأنه لا يتصور أن يكون هناك منهجاً محايداً عن الفلسفة التي انبثق عنها، وبقراءة متأنية لفصول هذا الكتاب المثير للجدل يصل القارئ إلى أن المؤلف متأثر بأدبيات النهضة الأوروبية وعصر التنوير، ويتجلى ذلك في طرحه لثنائية الدين والدولة التي لم تكن هماً شاغلاً في الفكر الإسلامي منذ ظهور الدولة الإسلامية وحتى أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، وإنما طُرحت ابتداءً، كما يرى محمد عابدي الجابري، من منتصف القرن التاسع عشر «بمضمون لا ينتمي للتراث الإسلامي»[46]، بل يستمد شرعيته من النموذج الحضاري الأوروبي الذي يريد أنصاره أن يوطّنوا له في البيئات المسلمة دون أدني مراعاة للواقع التاريخي والسياسي والاجتماعي الذي لم يكن مهيئاً لطرح قضية فصل الدين عن الدولة، علماً بأن المسيحية نشأت في كنف دولة قائمة على قيم ومؤسسات لا دينية، وفي المقابل أن مفهوم الدولة في المجتمعات المسلمة نشأ في كنف الدين الإسلامي الذي بشر به النبي الخاتم محمد (ص)، ووضع ثوابت صرحه الاجتماعي والسياسي في المدينة المنورة. إذاً طرح قضية فصل الدين عن الدولة في أوساط المجتمعات المسلمة يفسر تفسيراً سالباً، لأن الفصل لم يكن وارداً في مدونات المسلمين التراثية، ولا في

---

46. محمد عابد الجابري، «الدين والدولة... أم الأحكام والسلطة»، موقع محمد عابد الجابري، http://www.aljabriabed.net/tajdid19.htm (تاريخ الاستشارة: 5 سبتمبر 2008م)

مخيلة العقل المسلم. وبذلك تكون الدعوة لقيام دولة لا دينية في تلك البيئات الاجتماعية والسياسية المشبعة بذلك التراث دعوة تتدثر بكثير من المثالية، وتحمل في جوهرها جملة من التحديات التي يصعب تجاوزها، لأن أولويات الدولة اللادينية، كما يرى الدكتور الباشا، تقوم على مبدأ الديمقراطية، فكيف يكون الحلّ إذا جاءت المؤسسات الديمقراطية نفسها بمَنْ يمثلون تلك التيارات الإسلامية، كما هو الحال في تركيا؟ ومن ثم فإن الدعوة إلى تعميم النموذج الليبرالي القائمة على فصل الدين عن الدولة، وإفساح المجال لقيام دولة لا دينية فيها شيء من عدم الموضوعية، لأنها لم تمعن النظر في الأساس الفعلي الذي تقوم عليه البنية السياسية من ناحية، وارتباط تلك البنية بتطور الوعي السياسي من ناحية أخرى. فضلاً عن أن الدولة اللادينية القائمة الآن في بعض بلدان العالم العربي (مثل: تونس، وسوريا، وليبيا)، لا تمثل أكثر من امتداد لنموذج الدولة الاستعمارية، لأنها عجزت عن تطوير آليات العمل السياسي وفق القيم اللادينية التي يدعو إليها المؤلف، وأن طرحها السياسي يتسم بالشمولية والاستبداد، وأن عطاءها الوظيفي والمهني الباخس لأهمية العنصر البشري في عملية البناء والتطوير قد مهد الطريق لقبول الأطروحات الانبثاقية في أوساط التنظيمات القطاعية التي ترى في الإسلام حلاً دائماً لمشكلات شعوبها المسلمة.

ثانياً: أن وصف الدولة التي نشأت في المجتمعات المسلمة بأنها دولة «دينية إسلامية» فيه كثير من الإشكالات والتحديات التي لا تساعد في خلق جو من الخطاب الموضوعي المتبادل، لأن إضفاء مصطلح «دينية» على أنماط النظم السياسية التي إخطتها المسلمون عبر تاريخهم الطويل فيه كثير من المزالق الفكرية، علماً بأن المؤلف نفسه توصل إلى هذهالنتيجة بقراءة فاحصة في المدونات التراثية، توَّجها بقوله إن النصوص القرآنية والأحاديث الصحيحة لم تلزم المسلمين بأي شكل من أشكال الحكم، ولم تنهاهم عن تأسيس شكلٍ معينٍ، ونضيف إلى ما ذهب إليها، لكنها

أمرتهم بتطبيق العدل حسب ما جاء في أوامر الله سبحانه وتعالى. والنتيجة التي توصل إليه المؤلف نجدها مبثوثة في أدبيات التراث الإسلامي التي عالجت قضايا الأحكام السلطانية، فمثلاً القاضي أبوبكر الباقلاني قد أقرَّ عدم وجود نص قراني أو حديث بشأن شكل النظام السياسي في الإسلام (الإمامة) [47]، وعضد ذلك أيضاً الإمام أبو المعالي الجويني في كتابه **غياث الأمم في التياث الظلم**، بقوله: «ولا مطمع في وجدان نص من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة. والخبر المتواتر معوزاً أيضاً. فآل مآل الطلب في تصحيح المذهب إلى الإجماع»[48]. فالإجماع الذي يدعو إليه الإمام الجويني في هذا المقام هو إجماع الصحابة على اختيار الإمام، وبمعنى آخر أنه إجماع يقضى بقيام الإمامة، ولا يقر كيفية انتخاب الإمام. ومن هذه الزاوية لا يمكن الاعتداد بذلك الإجماع جملةً وتفصيلاً في صياغة شكل نظام الحكم في الإسلام، لأنه، كما يرى لؤي صافي، قد تأثر بمفردات الواقع السياسي والاجتماعي التي تشكل فيها، فضلاً عن أنه لم يقدم نموذجاً جامعاً مانعاً لتحديد الهيكل والماهية الوظيفية لمؤسسة الخلافة[49]. ويصب في الاتجاه ذاته موقف محمد سليم العوا الذي يرى «إن إثبات وجود نظام حكم محدد المعالم والتفاصيل في مصادر الإسلام الرئيسية: القرآن والسنة، أمر دونه خرط القتاد، فالقرآن والسنة لا يتضمنان نصاً عن كيفية اختيار الحكام، وكيفية محاسبتهم، وكيفيهم عزلهم، ولا عمن يعينهم من الناس على ولاياتهم

---

47. أبوبكر محمد بن الطيب الباقلاني، **التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والروافض والخوارج والمعتزلة**، (تحقيق: محمود الخضري ومحمد عبد الهادي أبوريدة)، دار الفكر العربي، د.ت.، ص 164-169.
48. أبو المعالي الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، (تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد ومصطفى حلمي)، الإسكندرية: دار الدعوة، د.ت.، ص 47.
49. لؤي صافي، **العقيدة والسياسية: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م، ص 127-134.

بالرأي (الشورى) ولا بالعمل (الوظائف)»[50]. ويخلص العوا بذلك إلى «أن المسألة السياسية في كلها، أو جلها، مسألة اجتهادية ظنية، وهي بذلك تقتضي اجتهاد متجدداً في كل عصر تتحقق به مصالح أهله»[51].

ويبدو ليَّ أن المستشار عبد الجواد قد خطا خطوة متقدمة وجريئة في هذا الشأن، عندما حاول أن يفرق بين «الهيكل الشكلي» للسلطة و«المحتوى الموضوعي»، محتجاً بأن النصوص قد وضعت الإطار العام لتحديد مضمون الحكم ومنهاجه، وسكتت عن القضايا التي ترتبط بشكل الحكومة وتركيبها. ويعني هذا السكوت، من وجهة نظره، أن النصوص قد أحالت الهيكل الشكلي للسلطة إلى دائرة المباح، ومن هنا يجب تحليل التداخل العضوي المعقد بين النص والتاريخ في خصوص مسألة السلطة، وفي فهم جدلية علاقة التأثير والتأثر بين الشكل والمضمون، وفي كيفية تشكيل السلطة من خلال التاريخ، وفي استيعاب طبيعة الدور الذي لعبه تاريخ السلطة من خلال التنصيص السياسي في تشكيل العقل المسلم، وفي مساهمته الجزئية في إنشاء النص وتكوينه الأيديولوجي. وحصيلة نقاش هذه القضايا ومثيلاتها قادت المستشار ياسين إلى القول بأن صياغة الشكل السياسي للسلطة، أو الدولة في المجتمعات المسلمة يحتاج إلى اجتهاد جديد، ينطلق من قيم مقاصدية عامة، ويوطِّن لنفسه في إطار دائرة المسكوت عنه، ويحرك سكونها في إطار المصالح المرسلة.

ثالثاً: مصطلح الانبثاقيين فيه شي من التعميم، لأنه يصف الذين ينادون بقيام الدولة الإسلامية بكتلة صماء في الفكري السياسي، لا تمايز بينها، علماً بأن هناك أكثر من مدرسة فكرية داخل التيار الانبثاقي. والدليل على ذلك

---

50. برهان غليون ومحمد سليم العوا، **حوارات لقرن جديد: النظام السياسي في الإسلام**، دمشق: دار الفكر، 2004م، ص 103.
51. المرجع نفسه، ص 117.

أن إصلاحية الأفغاني وعبده قد شكلت قطيعة مع السياسة الشرعية السابقة لها، وأن سلفية محمد رشيد رضا قد أنجزت قطيعة أولية مع الأدبيات الإصلاحية، وأن إحيائية حسن البنا قد أكملت حلقات تلك القطيعة مع الإصلاحية والسلفية السياسية، وخطاب الحاكمية والتكفير شكل قطعية مع الخطاب الإخواني. أما ولاية الفقيه فقد كانت خطابا شيعياً منفصلاً مع خطاب الشرعية السياسية الذي أنتجه الفكر السني، لأن عمد إلى التنصيص وإسقاط شرعية الاختيار المرتبطة بتحديد شخصية شاغل المنصب الرئاسي في النظام السياسي للدولة الإسلامية.

رابعاً: إن المنهج الذي اتبعه المؤلف في الاستئناس بأدبيات المدونات التراثية قد اتسم بنوع من الانتقائية، لأنه كان يعبر عن فرضيات سابقه اختارها المؤلف، ثم حاول أن يحشد النصوص التراثية التي تعينه في تبريرها، دون تحليل النصوص التي تعارض النتائج التي توصل إليها، أو أن يوطنها في أوعية تاريخية تعكس مضمون القيمة السياسية التي ارتكنت إليها علمية الحراك السياسي الذي أفرز «كيان الرعوية الرسولي» في يثرب وحكم «مخاتير مهاجرة قريش» في المدينة. ومن زاوية أخرى اتسم منهج الدكتور الباشا بالطابع الوظيفي دون اعتبار المقصد أو المقاصد التي يمكن أن تسهم في تحديد الفعل السياسي. ويتجلى ذلك في استخدامه لمفهوم الدولة الحديثة كأساس معياري لتحديد الماهية الوظيفية للكيان السياسي الذي أنشاه الرسول صلى الله عليه وسلم في يثرب، وكذلك الإطار الدستوري الحديث لمحاكمة صحيفة الموادعة، وإصدار حكم يقضي بتصنيفها ضمن أدبيات المعاهدات السابقة لها، دون أن يؤهلها ذلك التصنيف لتحديد معالم الدولة «المزعوم» تأسيسها في المدينة حسب قراءات الانبثاقيين كما ينعتهم المؤلف.

خامساً: إن قول الدكتور الباشا بأن القراءة الوظيفية للنصوص القرآنية والمقولات الرسولية لم «تؤكد صراحة أو ضمناً على أنه من بين التكليفات

الربانية للرسول محمد (ص) مهمة رسالية سياسية تتعلق بالسلطة والحكم وإقامة الدولة الدينية الإسلامية»[52]، محل اختلاف، وذلك انطلاقاً من أن هذه القراءة الوظيفية لا تنسجم مع مقاصد آيات الأحكام السياسية- الاجتماعية التي تقضي بتحكيم شرع الله في كثير من جوانب الحياة المختلفة، وأن الفصل بين السياسي والديني لم يكن حاضراً في ممارسة الرسول صلى الله عليه سلم، أو في مخيلة الشعوب التي آمنت برسالته، وآثرت الخضوع لسلطانه السياسي. فالشواهد النصيَّة في هذا المضمار قابلة للأخذ والرد، ومن ثم يجب أن يوطَّن التفسير الوظيفي في إطار التجربة التاريخية التي ترجح كفَّة الممارسة السياسية للرسول صلى عليه وسلم في يثرب، ولا تفصل بينها وبين ماهية عطائه الوظيفي، دون أن تخاطبه بلقب سلطوي كالملك أو السلطان. وموقف الدكتور الباشا عند هذه القضية يتنافى مع أدبيات التجربة السياسية التي وثقتها المدونات التاريخية في إطار الحرب، والصلح، والعهد، والقضاء، وسن القوانين، والعقوبات. فالقول بأن التفسير الوظيفي للآيات القرآنية لا يوضح شكل الدولة الإسلامية قول له وجاهته ولا نختلف معه، لكن ذلك القول يجب أن لا يرقى إلى درجة نفي شرعية آيات الأحكام التي يحتاج تنفيذها إلى سلطة تشريعية وإدارية وقضائية، وقضية التنفيذ كانت، كما يرى محمد عابد الجابري، «من جملة المهام التي أدت إلى تطور الدعوة الإسلامية إلى دولة منظمة ذات مؤسسات»[53]. ولا جدال أن هذا الواقع يجعل أطروحة الدكتور الباشا محل تساؤل، لكن إذا آثر المؤلف موقف مدرسة التمييز النصي التي تقضي بتقسيم القرآن إلى مكي ومدني، ربما يجد لنفسه مخرجاً منطقياً

---

52. موسى محمد الباشا، **الدولة الدينية الإسلامية**، ص 85.

53. محمد عابدي الجابري، «ليس هناك نص يلزم المسلمين بشكل من الحكم معين»، موقع محمد عابد الجابري، http://www.aljabriabed.net/tajdid19.htm (الاستشارة: 5 سبتمبر 2008م)

مناسباً، وإن كنا لا نتفق معه، لأن أطروحة مدرسة التمييز النصي تنادي الفصل بين التجربة التاريخية القائمة على مفهوم الدين والدولة عن الدعوة لقيام حكومة حديثة، لا دينية في شكلها ومضمونها، ولكنها في الوقت نفسه تقر العمل بآيات الأصول خارج نطاق التشريع العام ومتطلباته الحياتية المعاصرة.

وفي خاتمة هذه الملاحظات نجمل القول أن كتاب الدكتور الباشا يُعدُّ إضافة جديدة للأدبيات المناهضة لقيام الدولة الدينية الإسلامية، والطاعنة في شرعية مرجعيتها الدينية المنبثقة من نصوص الوحي، وأحاديث الرسول الخاتم، (ص) وإجماع الصحابة. ومن هذه الزاوية يُصنَّف كتاب **الدولة الإسلامية في النظرية والتطبيق** في خانة دراسات الأحكام السلطانية الغارقة في محيط الفرضيات التي طرحها الشيخ علي عبد الرازق، والأستاذ خالد محمد خالد قبل أن يتراجع عن موقفه الأول ويؤثر الانضمام إلى تيار الانبثاقيين. أما من حيث المنهج فقد أسس الكاتب مفردات أطروحته على منهج علمي واضح المعالم، وراسخ القدم إذا قُورن بمنهج الشيخ علي عبد الرازق، وسواءً اتفقنا معه أو لم نتفق، فالأطروحة في مجملها جديرة بالقراءة، والمراجعة والمُدارسة الموضوعية من ذوي الشأن والاختصاص، إيماناً بأن الحوار هو المخرج الوحيد لتثقيف العطاء الفكري وتقويم الممارسة الإنسانية.

سلاطين دارفور وصُرَّة الحرمين الشريفين(*)

يرى المؤرخ البريطاني أورنولد توينبي (ت. 1395هـ/ 1975م) أن الفعل التاريخي يقوم في كلياته على جدلية «تحدي واستجابة»، ويبدو أن هذه الجدلية قد ألقت أيضاً بظلالها على حركة البحث العلمي، وثقَّفت مسارها في أكثر من موضع. وفي ضوء هذه الفرضيَّة يحضرني المقال الجيِّد الذي نشره الأستاذ سيف الدين عيسى مختار بعنوان: «الجواب الجلي لمن سأل عن آبار علي» في صحيفة سودانايل الإلكترونية، وخلص بموجبه إلى أن آبار علي الواقعة على مشارف المدينة المنورة لا يصح نسبتها تاريخياً إلى السلطان علي دينار (ت. 1335هـ/ 1916م)[54]، لأن المؤرخ شهاب الدين بن فضل الله العمري المتوفى عام 749هـ/ 1348م قد ذكرها في كتابه الموسوم بـ«مسالك

* نُشر هذا البحث في: **كتابات سودانية**، عدد خاص: دارفور إلى أين؟، العدد 42، ديسمبر 2007م، ص 81-102.

54. هو علي دينار بن زكريا، حفيد السلطان محمد الفضل (1193-1255هـ/ 1779-1839م)، ولد في الفاشر عام 1380هـ/ 1860م، وبدأ حياته السياسية والإدارية والياً على مقاطعة أرقد مراريت جنوب شرق الفاشر، ثم خلف أبوالخيرات بن السلطان بكر على زعامة الفور عام 1307هـ/ 1889م، وبعد عامين من توليه خضع لسيادة الدولة المهدية، وفي عام 1315هـ/ 1897م أجبره الأمير محمود أحمد على الرحيل إلى أمدرمان، ليكون تحت رقابة الخليفة اللصيقة والمباشرة، وظل حبيس هذا الواقع المهين إلى أن انسحب من معركة كرري عام 1318هـ/ 1898م، وأعاد ملك أجداده في دارفور، واعترفت به الحكومة الإنجليزية-المصرية سلطاناً عام 1318هـ/ 1900م، واستمرت فترة حكمه إلى عام 1335هـ/ 1916م. عون الشريف قاسم، **موسوعة القبائل والشخصيات السودانية**، جـ3، الخرطوم: دار أفرو قراف للطباعة والنشر، ص 1208-1209.

الأبصار في ممالك الأمصار»[55]، وذلك قبل أكثر من ستة قرون من إعادة السلطان علي دينار لعرش أجداده المسلوب في دارفور في خواتيم القرن التاسع عشر للميلاد، وذهب أيضاً إلى القول بأن مؤرخ مكة المكرمة الأستاذ أحمد السباعي[56] لم يعط أية إشارة تؤكد «أن علي دينار قام أو ساهم بالمال في كسوة الكعبة، أو أنه أقام مصنعاً في الفاشر[57] لهذا الغرض، فقد كانت مصر في تلك الفترة تتولى هذا الأمر، وتحتفل به، وترسل الكسوة على رأس وفد عال إلى الديار المقدسة». فلا غرو أن الكاتب قد أسس أطروحته على شواهد تاريخية، ربما لا تتوافق مع مزاج بعض الباحثين في أدبيات التراث السوداني، لذا فقد وصفها الدكتور علي بحر الدين دينار بأنها شواهد تاريخية منتقاة لا

---

55. انظر: شهاب الدين بن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، السفر الأول، (تحقيق عبد الله بن يحيى السريحي)، أبوظبي: منشورات المجمع الثقافي، 1424هـ/ 2003م، ص 164.
نص ابن فضل الله العمري عن آبار علي يقرأ: «فأما ذو الحُليفة فهو أبعد المواقيت، على عشر مراحل من مكة، أو سبع منها، وهو بضم الحاء المهملة وفتح اللام. ومنها يحرم الآن الركب الشامي. وبها آبار تسمى آبار علي. وبعض الناس يقولون بئر المحرم».، ص 164.

56. أحمد السباعي (ت. 1404هـ/ 1984م)، كاتب سعودي مبدع، لمع في مجال الأدب والصحافة والتاريخ، ومن أشهر مؤلفات كتابه الموسوم بـ مكة: **دراسات في السياسة والعلم والاجتماع والعمران**، ط4، مكة المكرمة: نادي مكة الثقافي، 1399هـ.

57. الفاشر هي عاصمة مديرية دارفور، أسسها السلطان عبد الرحمن الرشيد عاصمة لملكه وحاضرة لسلطنة الفور عام 1206-1207هـ/ 1791م-1792م. والفاشر معناها القصري الملكي، أو مجلس السلطان. ولما كانت مجالس السلاطين تُعقد عادة أمام القصر في ميدان عام، فقد أطلق لفظ الفاشر على ذلك الميدان، وعلى السوق الواقع فيه، وبذلك صار لفظ الفاشر يعني مقر الملك أو حاضرة السلطنة. وقبل السلطان عبد الرحمن الرشيد لم يستقر سلاطين الفور في موضع واحد، فمثلاً السلطان محمد تيراب اتخذ من الريل حاضرة له، بينما اتخذ إسحاق الخليفة جديد رأس الفيل فاشراً له. انظر: نعوم شقير، **تاريخ السودان وجغرافيته**، ط2، بيروت: دار الثقافة، 1967، ص 129؛ يوسف فضل حسن، **مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان الشرقي، 1450-1821م**، ط 3، الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر، 1989م، ص 85.

تعكس حقيقة الواقع الذي كان قائماً آنذاك، وذلك في مقال جيِّد الصنعة، نشره في سودانايل، استجابةً للتحدي الذي أثاره الأستاذ سيف الدين مختار. وكان المقال بعنوان: «**السلطان علي دينار والمحمل الشريف: حول أفضال السودان على البيضان**»، حاول الدكتور علي بحر الدين من خلاله أن يؤكد إسهام السلطان علي دينار في إرسال المحمل الشريف إلى الحرمين، باعتباره حقاً مثبوتاً له في الوثائق السودانية المحفوظة في دار الوثائق القومية بالخرطوم تحت الرمز «مخابرات»، والتي تعطي صورة حيَّة لمحمل دارفور الشريف الذي درج السلطان علي دينار على إرساله إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة في الأعوام 1320هـ/ 1903م، و1321هـ/ 1904م، و1324هـ/ 1906م، و1327هـ/ 1909م، و1331هـ/ 1913م.

وفي هذا البحث لا أود الخوض في غمار الرأي والرأي الآخر بأسلوب سجالي، دحضاً أو تعضيداً لما ذهب إليه الأستاذ سيف الدين مختار، أَو تأكيداً لما أثبته الدكتور علي بحر الدين دينار، بل آثر الارتقاء بأدبيات الحوار، ووضعها في نصاب تاريخ أرفع، يقوم على تقديم مقاربة، تهدف إلى نفض الغبار الذي ران على حقيقة العلاقات الوطيدة التي كانت قائمة بين سلاطين الفور والأراضي المقدسة، وإسهامات أولئك السلاطين في ترقية خدمات الحرمين الشريفين، وإرسال «صُرَّة دارفور» على محمل مشهود إلى أم القرى ويثرب. وتُؤسس مفردات هذه المقاربة على منهج تاريخي يقضي باستقصاء المعلومات الأولية من مظانها الأرشيفية والمكتبية، ثم تحليلها في منظومة الواقع التاريخي الذي تشكلت فيه، والظروف المحلية والإقليمية التي أحاطت بعمليه صياغتها عبر الزمان والمكان.

الصُرَّة والكسوة والمحمل

الصُرَّة والكسوة والمحمل هي مصطلحات متداولة في أدبيات الحج، ومتداخلة مع بعضها بعضاً، لأن المحمل يعني ضمناً حمل كسوة الكعبة

وصُرَّة العاملين فيها إلى الحجاز، وتُستخدم الكسوة أحياناً كمصطلح جامع لكسوة الكعبة المطهرة وصُرَّة أم القرى ويثرب، ويُخصص أحياناً جُعلٌ منَ الصُرَّة لتجهيز كسوة الكعبة. إذاً التعامل مع هذه المصطلحات يحتاج إلى توطين دقيق في الإطار التاريخي الذي نتعامل معه، دون تعميم يفضي إلى خلط في الفهم، ينتج عنه إسقاط وقائع الحاضر، بقصد أو دون قصد، في مجريات الحدث التاريخي، فيعكر صفوها، وبذلك يضحى الميز بين الحقيقة والخيال ضرباً من المستحيل. وتحقيقاً لموضوعية العرض وتناول الأحداث التاريخية التي نحن بصدد الكتابة عنها يضحى توطين هذه المصطلحات في منظومتها التاريخية ضرورة ملحة لفهم الإسهام الذي حققه سلاطين دارفور في مجال التواصل مع الحجاز ومقدساته، دون أن نعرضها مجردةً من واقعها التاريخي والظروف التي أحاطت بعملية تشكيلها وتخلُّقِها.

تحدثنا المصادر التاريخية المتواترة أن إرسال صُرَّة الكعبة المشرفة إلى البيت الحرام كان أمراً مألوفاً في جزيرة العرب قبل مجيء الإسلام، ولكن هذه المسألة أخذت شكلها المؤسسي في عهد الخلافة الأموية (40-132هـ/ 661-750م)، التي خصصت أوجه صرف الصُرَّة إلى العاملين في الحرمين الشريفين، وإصلاح طرق الحج، وصيانة الأماكن المقدسة. وتعني الصُرَّة بهذا المفهوم الهدايا النقدية والعينية التي كان يرسلها الخلفاء الأمويون إلى مكة والمدينة لتغطية المصروفات الخدمية للحرمين الشريفين ورواتب العاملين فيهما. وبعد الأمويين، طوَّر العباسيون (132-655هـ/ 750-1258م)، والفاطميون (358-566هـ/ 969-1171م)، والأيوبيون (566-647هـ/ 1171-1250م)، والمماليك (647-922هـ / 1250-1517م)، هذه السنة الحسنة إلى أن أستقر الأمر في يد سلاطين الدولة العثمانية (698-1342هـ/ 1299-1924م)، الذين واظبوا على إرسال صُرَّة الكعبة إلى الحجاز كل عام في موسم الحج، وكانت صررهم صُررَ مشهودة، تحملها مئات الجمال، وتحيط بها كتائب من الفرسان المدججين بالسلاح. وكانت محاملها تحوي كسوة الكعبة، وكثيراً من الهدايا العينية

والنقدية ذات القيمة العالية المخصصة للفقراء، والشرفاء والسادة، وصيانة مرافق الحرمين الشريفين[58]. ويعود تاريخ أقدم وثيقة عثمانية في هذا الشأن إلى عام 800هـ/ 1389م، حين أرسل السلطان بايزيد الأول صُرَّة سلطانية «بمقدار 80 ألف قطعة ذهبية تنفق في مرافق الحرمين الشريفين، وتوزع على فقرائها، وأشرافها، وساداتها، وعلمائها»[59]. وأُرسلت آخر صُرَّة عثمانية في عهد السلطان مراد عام 1335هـ/ 1917م، إلا إنها لم تبلغ هدفها المنشود، بل عادت أدراجها إلى إستانبول نتيجة لهزيمة العثمانيين في الحرب العالمية الأولى وتدمير سلطانهم السياسي ونفوذهم الديني في بلاد الشام ومصر والحجاز[60].

أما المحمل فيرمز به إلى البعير الذي كان يحمل كسوة الكعبة ومستلزماتها، والطابور المرافق له من الجمال الأخرى التي كانت تحمل الماء وأمتعة الحجاج. وقد درجت العادة أن يكون المحمل تحت إمرة أمير الحج، ويرافقه حرس المحمل، وأمناء الصُرَّة، والأغوات الموفدون إلى الحرمين، وفيالق الحجيج المصاحبة لهم. وعند خروج المحمل كانت تُدق الطبول، وتُضرب الزمور، وتُرفع البيارق والأعلام، ويخرج كبار الأمراء، والجند، والعلماء، وعِليَة القوم، والأهالي لتوديع أمير الحج والحجاج ومحملهم الميمون[61].

---

58. لمزيد من التفصيل انظر: عبد القيوم عبد رب النبي، **كسوة الكعبة المشرفة**، مكة المكرمة: مركز الترجمة والتأليف والنشر، 2007م؛ يوسف أحمد، **المحمل والحج**، القاهرة: مطبعة الحجازي، 1937م؛ إبراهيم حلمي، المحمل: **رحلات شعبية في وجدان أمة**، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، 1993م؛ أسعد أفندي سليم، «الكسوة والمحمل»، **مجلة الهلال**، ج 4، 1907، ص 129-133.
59. نوازد صواش، «المَحمل الشريف: أشواق إلى ديار الحبيب صلى الله عليه وسلم»، **مجلة حراء**، العدد 1، أكتوبر-ديسمبر 2005م.
60. المرجع نفسه.
61. إبراهيم رفعت باشا، **مرآة الحرمين أو الرحلات الحجازية والحج ومشاعره الدينية محلاة بمئات الصور الشمسية**، ج2، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1925م. أو طبعة بيروت: دار المعرفة، د.ن.

وهنا يجب أن نفرّق بين المحمل وكسوة الكعبة، فالكسوة هي الهدية السلطانية التي كانت تُحمل بداخل المحمل، وهي في حد ذاتها مصنوعة من حرير مشجر، وموشى بالذهب، ومزين بآيات قرآنية. وتقديراً لأهميتها الدينية كانت الكسوة تُوضع على ظهر بعير أصهب، وداخل هودج مزركش يُعرف بالمحمل، قاعدته من صندوق مربع الشكل، وله قمة هرمية، تعلوها قبة فضية. وقد درج أهل السلطان على تذويقه بأبهى الزخارف والرسومات، والحرير الموشى بالذهب، والآيات القرآنية المنقوشة على جوانبه[62].

لا يعني هذا المظهر العام لكسوة الكعبة ومحملها الشريف، كما يرى الدكتور علي دينار، أن العلاقة بين الاثنين كانت علاقة تلازمية، لأن هناك محامل كثيرة تأتي من بقاع الأرض المختلفة لا تحمل كسوة، ولكنها في الغالب الأعم تكون محمَّلةً بصُرَّة الحرمين الشريفين[63]. وعند هذا المنعطف يجب أن لا ننظر إلى الكسوة باعتبارها أمراً دينياً صرْفاً، لأن أمر إعدادها وإرسالها إلى الأراضي المقدسة كان يحمل بعض الدلالات السياسية، لأن أهل السلطان وذوي الشوكة كانوا يحرصون على فضل تجديدها كل عام، لأنها في قاموسهم السياسي كانت تعني شارةً من شارات السيادة وشرعية قيادتهم للعالم الإسلامي. إذاً السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المضمار، هو: أين موقع سلاطين دارفور من هذا الزخم السياسي المصاحب لكسوة الكعبة، والفضل الديني الذي درج أهل السلطان والجاه في العالم الإسلامي أن يتباروا عليه في ذلك الزمن الذي كان حافلاً بالتحديات السياسية واستجابات الفعل السياسي المرافق لها؟

---

62. المرجع نفسه.

63. علي بحر الدين دينار، «السلطان علي دينار والمحمل الشريف: حول أفضال السودان على البيضان»، صحيفة سودانايل الإلكترونية.

سلاطين دارفور وصُرَّة الحرمين

سلطنة دارفور من السلطنات الشهيرة في حزام بلاد السودان، الذي يقع جنوب الصحراء وشمال غابات السافنا المطرية، ويمتد شرقاً إلى ساحل البحر الأحمر وغرباً إلى نهر السنغال والمحيط الأطلسي، فقد تأسست هذه السلطنة في القرن التاسع للهجرة/ الخامس عشر للميلاد، وجلس على عرشها ثلة من السلاطين الأقوياء، الذين أسهموا في بسط الأمن والاستقرار في ربوعها، ونسجوا حولها شبكة علاقات خارجية واسعة مع سلطنات الجوار (ودّاي، وبرنو) والحواضر الإسلامية[64]. وشاهدنا في ذلك، الأمر العالي الذي بعثه الخديوي محمد سعيد باشا[65] إلى سلطان دارفور محمد الحسين[66] في 19 جمادى الأولى 1273هـ/ 15 يناير 1857م، وخاطبه فيه قائلاً: «من محمد سعيد كافل الديار المصرية وما تابعها من الأقاليم السودانية إلى حضرة عريق الحسب والنسب والتمسك من الدين بأقوى سبب، حضرة السلطان محمد الحسين سلطان دارفور لا زال حظه من الهداية موفور ..»[67]. ويمضي الخطاب في ذات النسق، معلناً هدفه الأساس الذي يتمثل في زيارة الخديوي إلى الأقاليم السودانية التي كانت خاضعة لسلطانه السياسي، وفي خاتمته يقول الخديوي:

---

64. لمزيد من التفصيل انظر:
R.S. O'Fahey, State and Society in Dar Fur, London: C. Hurst, 1980.

65. هو محمد سعيد باشا، الابن الرابع لمحمد علي باشا والي مصر، عُين والياً على مصر والسودان بعد وفاة عمه عباس باشا عام 1271هـ/ 1854م واستمرت فترة حكمه إلى عام 1280هـ/ 1863م، من أشهر أعماله فكرة إنشاء قناة السويس.

66. هو محمد حسين بن السلطان محمد الفضل (ت. 1291هـ/ 1874م)، تولى السلطنة بعد وفاة أبيه عام 1255هـ/ 1839م، واستمرت فترة حكمه ثلاثة عقود ونصف، شهدت تحسناً في العلاقات الدبلوماسية بين الفاشر والقاهرة، إلا أنها في خواتيمها واجهت جملة من التحديات الداخلية والخارجية التي أفضت إلى زوال عرش الفور في عهد السلطان إبراهيم قرض.

67. أمين سامي، **تقويم النيل**، مج 1/ 3، القاهرة: مطبعة دار الكتب، 1936م، ص 207.

إننا مصممون على «استمرار المحبة، واستقرار المودة التي هي بين المتجاورين أعظم عدة، كما أن ذلك حق المتجاورين والله يحب المتقين، ولتكون حضرتكم من أسرار سرائرنا على بصيرة، والأعين تبقى من هذه الجهة مسرورة قريرة، لاسيما وتجمعنا مع حضرتكم جماعة الإسلام..»[68].

وهذا الخطاب لا يعنى أن العلاقة بين الطرفين كانت طيبة لا تشوبها شوائب الحذر والترغب، بل أن العمل في مجمله كان عبارة عن تواصل دبلوماسي يقضي بصون مصلحة الطرفين، والرسائل المتبادلة بينهما والهدايا المصاحبة لها. ونستشهد في هذا المضمار بالخطاب الآخر الذي أرسله الخديوي محمد سعيد إلى السلطان محمد الحسين سلطان دارفور في 18 ربيع الأول سنة 1274هـ/ 5 نوفمبر 1857م، حيث استهله بقدح في فتور العلاقة بين الطرفين، ثم ختمه بقوله:

> مرسول من طرفنا برفقة رسولكم محمد الشنقيطي أشياء برسم الهدية لحضرتكم، وهي سيف مذهب مرصع بالجوهر، وأربعة سيوف مفضضة طرز سودانية، وخيمة داخلها مقصب وخارجها أسطوفه، وعربية ركوب بأربع عجلات برفق واحد عربجي من أجل تعليم بعض الخيول لجر العربية بطرف حضركم [...] وأربع طاقات من مقصب للملبوس، وستون ذراعاً أسطوفة مقصب للفرش، ومائة ذراع أسطوفة حرير للفرش أيضاً، ومرشحة مخيشة بترتر، وحيث علمنا حب حضرتكم في كتب التفسير، فمرسول نسخة من روح البيان، وجعلناه في هذه خاتمة الهدايا ليكون الختام مسك، فالمأمول حسن القُبول ليكون سبباً لتواصل المحبة الصادقة على الدوام[69].

---

68. المصدر نفسه.
69. المصدر نفسه، ص 250.

هكذا كانت تدار الروابط الدبلوماسية في ذلك العصر بين البلدان الإسلامية، ويعكس النموذجان المذكوران أعلاه بعض الجوانب الدبلوماسية المشرقة لسلطنة الفور في المنطقة، ويوثقان لطرف من علاقتها الخارجية مع دول الجوار. لكن هذا لا يعني أن هذه العلاقات كانت قاصرة على مصر دون غيرها، بل نجدها قد تجاوزت هذا الإطار الجغرافي وشملت السلطنات المجاورة في حزام بلاد السودان، وحاضرة الخلافة العثمانية في استانبول، والأراضي المقدسة. وتجلَّت طبيعة التواصل مع الأراضي المقدسة في الصُرَّة السنوية التي كان يرسلها سلاطين دارفور إلى الحرمين الشريفين. ونستشهد في هذا المضمار بثلاث وثائق صدرت في القرن الرابع عشر للهجرة/ التاسع عشر للميلاد، وتوجد أصولها بدار الوثائق القومية المصرية بالقلعة تحت الرمز: محفظة 104، ملف مجموعة السودان. صدرت الوثيقة الأولى في 4 رجب 1291هـ/ 18 أغسطس 1874م وعليها خاتم السلطان إبراهيم قرض[70]، وتقرأ بعض مقاطعها هكذا:

> واصل من أمير دارفور للحضرت الخديوي عشرون سنان من سن الفيل وزنها قنطار عشرة، وست أغوات صحبت الحاج حمزة سر تجار وأخيه محمود [...] وقد أرسلنا الحاج إدريس صحبة المذكورين متوجه للحرمين معه صُرَّة لمكت [مكة]، وأغوات لخدمة البيت، وصُرَّة لمدينة الرسول صلى الله عليه وسلم، معها أغوات لخدمت الحرم الشريف،

70. هو إبراهيم بن السلطان محمد حسين، آخر سلاطين الفور، استمرت فترة حكمه لعام واحد وبضعة أشهر، قتل في واقعة منواشي عام 1295هـ/ 1874م، وباستشهاده وضع حداً لنهاية سلطنة الفور وبداية الحكم التركي المصري الذي لم تتجاوز سنوات عمره عقداً من الزمان في دارفور، حيث دانت دارفور بعدها لسيادة الدولة المهدية التي استمرت رغم أنف معارضة أمراء الكيرا التي لم تثمر في إعادة ملك أجدادهم السليب. رتشارد هل، المرجع السابق، ص 112، 386.

يكن معلوم حضرتكم من الوصول يصير توجه الحاج إدريس هناك، أدامكم الله تعالى، والسلام[71].

والوثيقة الثانية عبارة عن خطاب من أمير سلطنة الفور، السلطان إبراهيم المعتصم بالله تعالى (الشهير بإبراهيم قرض)، إلى حضرة كبير أغوات المدينة المنورة، يوضح فيه أنه مرسل صُرَّة من ألف ريال ونيف لتوزع لمصارفها حسب القائمة المرسلة مع أمين الصُرَّة الحاج إدريس. وجاءت الوثيقة الثالثة على ذات النسق، تحوي كشفاً يوضح كيفية توزيع صُرَّة دارفور التي تقدر بعشرين ألف ريال إلى الحرمين الشريفين، وشملت مصارف توزيعها في مكة المكرمة الشريف عبد الله، وأغوات الحرم المكي، ومأمور جدة، وصيانة بئر زمزم، وإمام المذهب الحنفي، وطلبة العلم، والبوابين، والمطوفين، والعجزة. أما صُرَّة المدنية المنورة فكانت تقدر أيضاً بعشرة آلاف ريال، شمل توزيعها كبير الأغوات، وأهل البقيع، والمطوفين، ومأمور المدينة، والبوابين، وخدام مسجد قباء، والإمام الراتب في المسجد والمؤذنين[72].

هكذا كان تواصل دارفور مع الحجاز تواصلاً تاريخية وأريحياً، يقوم على إرسال الصُرَّة السنوية إلى أم القرى ويثرب، وكانت الصُرَّة تُرسل في شكل منتوجات عينية، تباع في مصر، ثم تُكشف عائدات المبيع وتُبعث إلى الحرمين الشريفين، وذلك بخلاف الأغوات الذين خصصوا لخدمة البيت العتيق والحرم الشريف[73]. والوثائق المذكورة أعلاه توثق فقط لفترة

---

71. محفظة رقم 104، ملف مجموعة السودان، قسم الوثائق الإفريقية، دار الوثائق القومية بالقلعة، القاهرة. يوجد نص هذه الوثيقة في: يحيى محمد إبراهيم، **تاريخ التعليم الديني في السودان**، بيروت: دار الجيل، 1987م، ص 415.
72. محفظة رقم 104، ملف مجموعة السودان، قسم الوثائق الإفريقية، دار الوثائق القومية بالقلعة، القاهرة.
73. أحمد عبد الرحيم نصر، **أغوات الحرمين الشريفين: دارسة تاريخية مقارنة**، ط 2، كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 2006م.

السلطان إبراهيم قرض آخر سلاطين الفور، والذي حكم لمدة عام وبضعة أشهر، قبل أن تخضع دارفور إلى الحكم التركي المصري عام 1292هـ/ 1875م. فهذه الشواهد تؤكد ما ذهب إليه الدكتور علي بحر الدين دينار بأن لدارفور أفضال لا تحصى على الأراضي المقدسة وأهل الحجاز، إلا أن عجلة الزمن دارت الآن بسنواتها العجاف، وأضحت يد دارفور العليا يداً سفلى، تستجدي عطاء ذوي القربى، وعطاء الذين يرفدون معسكرات مشرديها بـ«مساويط الرماد»[74] من أجل اغتناء خير تكنـزه بواطن أرضها المعطاة وأهلها الطيبون.

74. «مساويط الرماد» قصة قصيرة للقاص يوسف عزت الماهري، نشرها في صحيفة سودانيز أونلاين الإلكترونية، وعلق الأستاذ فضيلي جماع عليها، وقومها تقويماً نقدياً حاذقاً، نقتبس منه الفقرات التالية: «تقع القصة في ألف وثلاثمائة وست كلمات (ثلاث صفحات وثلث الصفحة من القطع المتوسط)، مما يضعها في إطار المسمّى الكلاسيكي للقصة القصيرة، حفلت بلغة سردية معافاة وخالية من التكلف، مع استخدام ذكي لعامية دارفور في الحوار (وهي عامية هجين شديدة الفصاحة)! وأحسب أنّ أجمل ما في قصة «مساويط الرماد» أنها تسجيل للمحمة الإنسان العادي، الإنسان الذي يصارع أقداره، ويصنع التحول دون جلبة أو ضجيج. تبدأ القصة بجملة قالتها مريومة، المرأة التي ترمّلت لتوها: «الرجال جاعوا!»، قالتها ثم قصدت موقع الأكواخ التي تحولت إلى أكوام رماد، جراء القصف الذي أتى على الأخضر واليابس!. ذهبت مريومة تبحث عن عود من بقايا الخشب «مسواط»، بقصد أن تستعين به في خض العصيدة وإعدادها. كان القصف قد أتى على كل شيء، حتى إنّ بعض قضبان ومواسير الحديد ساخت وتحورت هيئات أخر. ضربة المعلّم في هذا النص أن مريومة استعانت بماسورة بندقية زوجها، الجهاد الوحيد الذي لم تلتهمه نيران القصف، استعانت بها في طهو العصيدة للرجال. مفارقة قاسية تم سردها في سياق هادئ، لكنه لا يبرح ذاكرة القارئ». لقراءة النص الكامل لقصة «مساويط الرماد»، وتعليق فضلي جماع عليها، انظر:

http://www.Sudaneseonline.com,com/cgi-bin/sdb/2bb.cgi seq= msg&board= 13&msg=1189198425&func=flatview

(استشارة، 2007/12/1م)

السلطان علي دينار وإرث أجداده

عندما لاح في الأفق كُدُور نجم الدولة المهدية في خواتيم القرن الرابع عشر للهجرة/ التاسع عشر للميلاد، حزم ملازم الخليفة عبد الله التعايشي[75]، علي دينار بن زكريا بن السلطان محمد الفضل الرأي بالعودة إلى ديار أجداده قبل خوض المعركة الفاصلة في كرري على تخوم الحاضرة أم درمان، وإعادة ملكهم الذي سلبته جيوش الغزو التركي-المصري وأعوانها عام 1291هـ/ 1874م، ورفضت المهدية أن تعيد إليهم حقهم السليب في إطار سلطة شبه مستقلة يتعارض سلوكها مع توجهات المهدية الأيديولوجية. وبعد رحلة عناء طويلة حط علي دينار رحاله بمعقل أجداده بالفاشر عام 1316هـ/ 1898م، وصفى فاتورة حسابه مع المعارضين، ثم عجم عيدان سلطانه على المنطقة، وبدأ في خطب ود قادة الحكم الثنائي وجنرالاته في السودان (1316-1375هـ/ 1898-1956م)، بحجة أنه سيظل مخلصاً لحكومة العهد الثنائي بالخرطوم، متى أقرت هذه الأخيرة شرعية سلطانه على دارفور. ويبدو أن

---

75. هو عبد الله بن محمد تورشين بن علي الكرار (1263-1317هـ/ 1846-1899م)، من قبيلة التعايشة المعروفة بغرب السودان، التقى بمحمد أحمد بن عبد الله (المهدي) عند تشييد قبة الشيخ القرشي ود الزين في وسط الجزيرة. وبعد إعلان الثورة المهدية أيد المهدي فكرياً ولعب دوراً رائداً في مناصرته سياسياً وعسكرياً. وتقديراً لجهوده في هذا المضمار لقبه المهدي بخليفة أبي بكر الصديق وعقد له لواء الراية الزرقاء التي كانت تعتبر أكبر ألوية الجيش المهدوي. وبعد وفاة الإمام المهدي في رمضان 1302هـ/ يونيو 1885م بُويع عبد الله خلفاً لمؤسسة الدولة المهدية ولُقب بخليفة المهدي واشتهر بالخليفة عبد الله التعايشي. عارضت حكمه القبائل النيلية (أولاد البحر) فقرب أهل عصبيته إليه وبواسطتهم حكم البلاد بيد من حديد إلى أن سقطت دولته عام 1316هـ/ 1898م أمام الجيش الإنجليزي-المصري الغازي، ورغماً عن مرارة الهزيمة في واقعة أمدرمان (كرري) ظل الخليفة عبد الله حاملاً راية الجهاد إلى أن استشهد مع نفر من أهل بطانته في معركة أم دبيكرات عام 1317هـ/ 1899م. عون الشريف قاسم، **قاموس القبائل**، ج 2، ص 774-780.

الحكومة في الخرطوم لم تكن راغبة في توريط نفسها في صراع مع السلطان علي دينار، لأنها كانت لا تملك مالاً، ولا رجالاً، ولا مواصلات تعينها على غزو دارفور المتمردة القصية، ومن ثم آثرت الإذعان إلى توصيات اللورد كرومر[76]، المندوب السامي البريطاني في القاهرة، حيث أرشدها على قبول سلطان علي دينار على دارفور، شريطة أن يعلن ولاءه التام إلى سيادة الحكومة برفع العلمين على سرايا قصره بالفاشر، ويدفع جزية سنوية تقدر بخمسمائة جنيه أسترليني، وذلك تعبيراً عن ولائه المشكوك في أمره. ويبدو أن السلطان علي دينار قد تعامل مع هذا الواقع بوعي سياسي متقدم، يقضي بإبقاء «شعرة معاوية» موصولة بينه وبين صاغة القرار السياسي في الخرطوم، ولذا لم يسمح لأي مسؤول حكومي بزيارة الفاشر، ولم يشد الرحال إلى الخرطوم بغية تلقي النصح والإرشاد من أهل السيادة والسلطان، بل ظل على موقفه المشوب بالحيطة والحذر إلى أن اندلعت الحرب العالمية الأولى، وبموجبها أضحى الطرفان على طرفي نقيض، وقطعا شعرة معاوية التي كانت بينهما.

وفي أثناء هذه الفترة المشوب بالحيطة والحذر (1317-1332هـ/ 1900-1914م) استقل السلطان علي دينار بحنكة سياسية إعلان حاكم السودان العام، ونجت باشا[77]، في منشور أصدره لخاصة أهل السودان وعامتهم في

---

76. هو أفلن بيرنق الشهير بـ«اللورد كرومر» (1257-1336هـ/ 1841-1917م)، رجل دولة بريطاني، ودبلوماسي من الطراز الفيكتوري، وإداري استعماري محنك. شغل عدة مناصب مهمة في مصر، أهمها القنصل البريطاني العام (1301-1325هـ/ 1883-1907م)، وخلال فترة توليه اشترك في وضع كثير من السياسات البريطانية في العالم العربي والشرق والأوسط، ويُعدُّ بلا منازع مهندس اتفاقية عام 1317هـ/ 1899م التي وضعت أسس الحكم والإدارة في السودان الإنجليزي-المصري (1316-1376هـ/ 1898-1956م).

77. هو فرانسيس رجنالد ونجت (1278-1373هـ/ 1861-1953م)، درس في الأكاديمية العسكرية الملكية في ولوش، وبدأ حياته العملية ضابطاً في خدمة قوات المشاة الملكية، ثم انضم إلى خدمة القوات البريطانية في الهند، وعدن. وفي عام 1301هـ/ 1883م التحق بالجيش المصري، ورُقي في خدمته إلى درجة مدير المخابرات العسكرية المصرية.=

28 شوال 1317هـ/ 28 فبراير 1900م، وفي بعض مقاطعه يقول: «ولقد بدأتُ بتشييد مساجدكم، وإقامة شعائر دينكم المقدسة، وتسهيل طريق الحج إلى بيت الله الحرام، بعد أن حال بينكم وبينه أولئك الطغاة العصاة الذين استأصل الله شأفتهم»[78]. فلا جدال أن موقفه هذا تجاه فريضة الحج كان عبارة عن كلمة حق أُريد بها باطل، يمكن أن يشوه من خلاله صورة المهدية في أذهان الناس. بيد أن السلطان علي دينار استثمر هذا الموقف استثماراً سياسياً حاذقاً في سبيل تمكين قواعد سلطانه السياسي في دارفور، ومن ثم أرسل خطاباً إلى سلاطين باشا[79] مفش عام السودان يطلب منه البت في ثلاث قضايا مهمة،

= اشترك في حملة القضاء على الدولة المهدية، ثم بعد ذلك عين حاكماً عاماً (1307-1335هـ/ 1889-1916م) على السودان الإنجليزي المصري، حيث وضع لبنات العمل الإداري والعسكري، وكان العقل المدبر لحملة القضاء على السلطان علي دينار. وبعد أن تقاعد على خدمة حكومة السودان عُين مندوباً سامياً لبريطانيا في مصر، ومن موقعه هذا أسهم في توجيه مسار الثورة العربية ضد الدولة العثمانية، وكان متعاطفاً مع سياسة الحزب الوطني في مصر، الأمر الذي أدى إلى رفعه من الخدمة عام 1336هـ/ 1917م. لمزيد من التفصيل انظر، رتشارد هل: **معجم السودان**، ص 341-342.

R. Hill, A Biographical Dictionary of the Sudan, 2nd., London: Frank Cass & Co. Ltd., 1967, 341342-.

78. نعوم شقير، **تاريخ السودان**، ص 193.

79. هو رودلف فون سلاطين المعروف بعبد القادر سلاطين أو أحياناً « عبد القادر شويطين»، من أصل نمساوي، جاء إلى السودان سائحاً عام 1291هـ/ 1874م، وبعدها عينه غردون مفتشاً للمالية عام 1297هـ/ 1879م، ثم حاكماً على دارفور عام 1299هـ/ 1881م. وبعد سقوط دارفور أعلن إسلامه تَقيّة وانضم إلي صفوف الأنصار حيث أطلق عليه المهدي اسم عبد القادر سلاطين. ظل رهين محبسي السلطة المهدية والمعقد الإسلامي ثلاثة عشر عاماً، لكنه استطاع الفرار إلى مصر بمساعدة بعض العناصر المناوئة للمهدية وبفضل تخطيط مكتب قلم المخابرات المصرية في 1312/8/25هـ/ 20/1895/2م. وبعد أن حط رحاله بمصر أصبح مصدراً مهماً في رسم الخطط العسكرية والسياسية الخاصة بالقضاء على الدولة المهدية، وألف أيضاً كتابه الموسوم بـ«السيف والنار في السودان»، وقد ساعد نشر هذا الكتاب بعد ترجمته إلي عدة لغات أوروبية في تأليب الرأي العام الأوروبي ضد الحكومة المهدية، باعتبارها حكومة إرهاب وظلم.=

تتمثل في رسم حدود سلطنة دارفور، ومساعدته الجيش الحكومي مادياً، والسماح له بإرسال المحمل الشريف إلى مكة المكرمة كما كان يفعل أسلافه سنوياً. فرد عليه حاكم السودان العام، ونجت باشا، بخطاب صادر في 12 محرم 1319هـ/ 1 مايو 1901م، أقر فيه تعيين السلطان علي دينار حاكماً عاماً على دارفور، شريطة أن يلتزم بقرارات الحكومة وسيادتها المبسوطة على كل أنحاء السودان، وأن يدفع جزية سنوية تقدر بخمسمائة جنيه إسترليني، أما قضية المحمل فقد ترك له الخيرة من أمره، تعللاً بأن الطريق سيظل مفتوحاً بين السودان والحجاز، فعلي السلطان علي دينار أن يتصرف ويتدبر أمره بما يراه مناسباً في هذا الشأن[80]. وفي ضوء هذه الترتيبات السياسية أرسل السلطان علي دينار إلى سلاطين باشا خطاباً مؤرخاً في 6 رجب 1321هـ/ 27 سبتمبر 1903م، يخاطبه فيه قائلاً:

> أعلم مكارمكم أفندم أنني قد وجهت الأفكار بإرسال الوقف للحرمين الشريفين، وقد تجهز الآن قادماً لأرض الحجاز صحبة المعين من ملوكنا

= وأخيراً عاد مع جحافل الجيش الغازي إلى السودان 1316هـ/ 1898م، وعمل في وظيفة مفتش عام للضرائب والشؤون الدينية، وكان بمثابة حلقة الوصل بين حكومة السودان والسلطان علي دينار، وظل في موقعة هذا إلى عام 1333هـ/ 1914م، حيث استقال من منصبة نتيجة لانضمام النمسا إلى القوات الألمانية المناوئة لمعسكر الحلفاء. زار السودان عام 1350هـ/ 1931م وقابل عدداً من أصدقائه القدامى، وتوفي بعد عام من هذه الزيارة في وطنه الأم بالنمسا. رتشارد هل، **معجم السودان**، ص 339-340.

80. انظر:

A.B. Theobald, Ali Dinar: Last Sultan of Darfur, 1898-1916, London: Longman, 1965, pp. 42-43.

نقل الأستاذ فؤاد عكود كتاب آلن ثيوبولد إلى اللغة العربية، ونشره تحت عنوان: **علي دينار آخر سلاطين دارفور**، السودان: الشركة العالمية للطباعة والنشر، 2005م. واعتمدتُ في هذا البحث على النسخة الإنجليزية واستأنستُ بالنسخة العربية في بعض الترجمات.

المكرم صالح علي، ومن معه من الرجال قادماً، فغاية الأمل حال وصوله أمدرمان لم يتأخر غير راحة يوم أو يومين، فحالاً تقوموا بواجبات سفره بكافة من معه، وتحرروا له الرواح لمديرون المحطاة [كذا] بربر، ولغاية سواكن، بسرعة قدومهم وشمول نظر سعادتكم نحوهم [...] وبعد عودتهم يفادونا بهم، وهما عل أثر جوابكم يأتونا، كما أملي في سعادتكم رجائي في علو همتكم أدام الله بقاكم[81].

ويبدو أن هذه الرحلة الحجازية قد كُللت بالنجاح، كما جاء في خطاب السلطان علي دينار المعنون لسلاطين باشا في 27 جمادى الآخر 1322هـ/ 7 سبتمبر 1904م، والذي تقرأ بعض مقاطعه: «... وزيادة سرورنا وحبورنا قيامكم في أمر المحمل النبوي الذي بُعث منطرفنا للحرمين الشريفين، مكة المشرفة والمدينة المنورة، وعلى ساكنها أفضل الصلاة والسلام، ومقابلتكم بالإكرام والإجلال والراحة في كافة لوازم تسهيلاته، وسرعة سفريته على جانب أعتاب الحكومة العادلة في ذهابه وإيابه [...]. وقد تم وصول جمل المحمل ومن معه من المعينين بالسلامة»[82].

فلا عجب أن نجاح هذه المهمة قد شجع السلطان على دينار على إرسال محمل ثان في عام 1321هـ/ 1904م، مزودٍ بصُرّة الحرمين الشريفين، إلا أن الصُّرَّة قد نهبت في الطريق قبل أن تصل إلى مكة، الأمر الذي دفع سلاطين باشا إلى نصح السلطان علي دينار بعدم إرسال المحمل الشريف سنوياً إلى الأراضي المقدسة، وذلك تفادياً لمخاطر الطريق، ويقترح عليه

---

81. علي دينار إلى سلاطين باشا، 6 رجب 1321هـ/ 27 سبتمبر 1903م، دار الوثائق القومية، الخرطوم، **مخابرات** (SGA, Intell.)، 5/1/7.

82. علي دينار إلى سلاطين باشا، 27 جمادى الآخر 1322هـ/ 7 سبتمبر 1904م، دار الوثائق القومية، الخرطوم، مخابرات (SGA, Intell.)، 6/1/7.

بأن تكون رحلة المحمل الشريف مرة واحدة كل سنتين أو ثلاث سنوات، ويتجلى هذا المقترح في قوله:

> جناب السلطان: إن الحكومة لن تدخر وسعاً في منح المساعدة للمحمل الشريف وسوف لن نتأخر على هذا حرصاً منها على احترام الدين والشعائر الإسلامية، وأنا متأسف لعدم وصول هديتكم ألمرسله لبيت الله الحرام. وطالما أن الطريق بعيد وفيه صعوبات فأري أنه لا يوجد موجب لإرسال هذا المحمل كل سنه، بل كل سنتين أو ثلاثة، لأن الثواب ليس بكثرة التردد والمواصلة، بل بحسن النية[83].

ويبدو أن هذا المقترح قد وجد قبولاً لدى السلطان علي دينار، لأن لم يرسل محملاً شريفاً إلى الأراضي المقدسة عام 1322هـ/ 1905م، بل استأنف ذلك عام 1324هـ/ 1906م، عندما أرسل خطاباً إلى سلاطين باشا، في 18 شعبان 1324هـ/ 3 ديسمبر 1906م، يوضح فيه أن المحمل الشريف قد توجه إلى الخرطوم تحت إمرة محمد الشيخ سيماوي الركابي[84]، وفي صحبته ثلاثمائة حاج، ويفصِّل في ذات الخطاب محتويات صُرَّة الحرمين الشريفين التي تتكون من «1100 ونصف قنطار سن فيل، و17 مربوع ريش نعام، و30 رطل ريش نعام أسود، و34 رطل ريش ربده»، ثم يوصى ببيعها في أمدرمان

83. سلاطين باشا إلى علي دينار، 26 جمادى الآخر 1322هـ/ 7 سبتمبر 1904م، دار الوثائق القومية، الخرطوم، مخابرات (.SGA, Intell)، 24/5/3/7.

84. هو محمد الشيخ سيماوي الركابي، من الدواليب الركابية، ومن أنصار المهدية الذين جرحوا في معركة كرري، وبعدها انتقل إلى دارفور، حيث عينه السلطان علي دينار أميناً لبيت المال، وأميراً للمحمل الشريف ثلاث مرات. أسر بعد واقعة برنجية، وسُجن بوادي حلفا، ثم نقل إلى سجن ليمان طرة بمصر، ثم أعيد إلى سجن وادي حلفا ليكمل فترة حبسه. علي بحر الدين دينار، المرجع السابق، (سودانايل)؛ عون الشريف قاسم، المرجع السابق، ج 3، ص 1177.

إذا كانت الأسعار مجزية، وفي حالة العدم يتم عرضها في الحجاز، علماً بأن عائداتها ستوزع حسب مصارفها المعلومة لدي أمير الحج محمد الشيخ سيماوي[85].

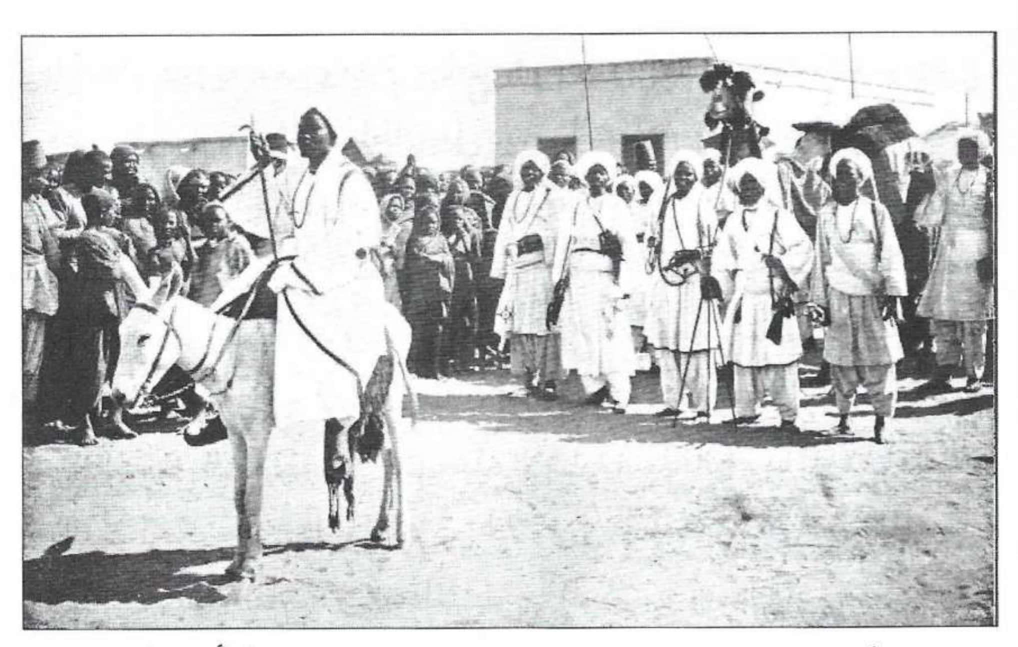
وبعد ثلاثة أعوام بدأ التواصل بين السلطان علي دينار وسلاطين باشا، حيث حرر علي دينار خطاباً إلى سلاطين باشا، في 20 جمادى الآخر 1327هـ/ 8 يوليو 1909م، جاء فيه: «من بعد السلام اللطيف لذاك المقام المنيف نخبر جناب سعادتكم أفندم يكون معلوم إننا فيهذا العام عازمين على إرسال المحمل الشريف للحرمين الشريفين انشالله ومن الوجوب إعلامكم بذلك أفندم»[86].

وفي 15 شوال 1331هـ/ 16 سبتمبر 1913م، أعلم السلطان علي دينار سلاطين باشا بتحرك المحمل الشريف من الفاشر إلي الخرطوم، ومنها إلى سواكن، ثم الأراضي المقدسة، دون أن يدرك أن ذلك المحمل سيكون آخر المحامل الدارفورية الشريفة وصُررها المباركة إلى الحرمين الشريفين، وفي هذا المضمار يقول:

> نعرض لجناب دولتكم أفندم أن محملنا لله ورسوله مضت لنا في إرساله عدة أعوام ولم أرسلناه [كذا]، وفيهذا العام استصوبنا إرساله، وها هو قادماً للحرمين الشريفين بعون الله معية خدامنا محمد الشيخ سيماوي، والخدما المحافظين على المحمل الشريف، والحجاج الحاجين من الوطن، ومن حيث أنه من الواجب إعلام سعادتكم بيا ذكر فلزم عرض هذا لجناب دولتكم وبه أرجوا من

---

85. علي دينار إلى سلاطين باشا، 16 شوال 1324هـ/ 3 ديسمبر 1906م، دار الوثائق القومية، الخرطوم، **مخابرات** (SGA, Intell.)، 176/8/1/7.
86. علي دينار إلى سلاطين باشا، 20 جمادى الآخر 1327هـ/ 8 يوليو 1909م، دار الوثائق القومية، الخرطوم، **مخابرات** (SGA, Intell.)، 15/4/2.



الأمير محمد الشيخ سيماوي يتقدم موكب المحمل الشريف في أمدرمان.

الحكومة تعديهم على جناح السرعة لموافات الحج بالراحة حسب المعهود في عدالتها وتفيدون بما يتم في أمرهم بعد التوجه ونكون ممنون ومتشكر أفندم(87).

في هذه الأثناء كان سلاطين باشا مقيماً في قاهرة المعز، فأرسل في 1شوال 1327هـ/ 16 أكتوبر 1913م، برقية لمفتش مركز مدينة النهود يطلب منه أخطار السلطان علي دينار في جبل الحلة بأن المحمل الشريف قد وصل سالماً آمناً إلى الخرطوم، ومنها في طريقه إلى الأراضي المقدسة. فكان هذا المحمل هو آخر محمل تودعه مدينة الفاشر أبوزكريا، وبعده أُسدل الستار على إرث سلاطين الفور وتقليدهم الإسلامي التليد، الذي أضحى أمانة في ذمة التاريخ والمؤرخين.

وتحدثنا المصادر التاريخية أن تحرك المحمل الشريف في الأعوام المشار

87. علي دينار إلى سلاطين باشا، 15 شوال 1331هـ/ 16 سبتمبر 1913م، دار الوثائق القومية، الخرطوم، **مخابرات** (SGA, Intell.)، 834/15/2/7.

إليها أعلاه كان له طعم ومذاق خاص في مدينة الفاشر، حيث تتقاطر جموع المودعين إلى ساحة قصر السلطان علي دينار، ليشهلوا موكب المحمل الشريف الذي يتقدمه أمير الحج، وإمام الصلوات الجامعة، وفلول الحجيج القادمة من مدن دارفور وضواحيها والتخوم المجاورة لها. وعندما يستقيم ميسم التجمع في ساحة القصر السلطاني، ويتعالى صوت القرع على نحاسات السلطان، وترفع أصوات المزامير، يخرج ممثل السلطان إلى الجموع ويخطرهم بأوامره القاضية بتحرك المحمل الشريف. وفي ضوء هذه الإشارة السلطانية يبدأ الموكب مشهلاً بآي الذكر الحكيم التي يتلوها طلاب الخلاوى وحفظة القرآن، زافين بها المحمل إلى مشارف مدينة الفاشر. وبعد ذلك يتوجه الموكب صوب الحاضرة الخرطوم، محروساً بجند من الفور يحملون حراباً مذوقة بريش النعام، وبعد راحة قصيرة في الخرطوم يتجدد المسير تجاه الأراضي المقدسة عبر ميناء سواكن ومن بعدها بورتسودان. ويقال أن الناس في جدة ومكة كانوا يخرجون زرافات ووحداناً لمشاهدة محمل دارفور وحراسه الذين درجوا على تقديم بعض العروض الفنية بحرابهم المذوقة بريش النعام وذلك في خفة ومهارة.

محمل دارفور الشريف وتداعيات الحرب العالمية الأولى

بدأت العلاقات تتوتر بين السلطان علي دينار وحكومة السودان في السنوات السابقة لاندلاع الحرب العالمية الأولى، لأن السلطان، كما يرى المؤرخ مكي شبيكة، «منذ البداية لم يطمئن لها، وما كان يريد عرشاً يُشاد على حماية أو تدخل أجنبي، بل كان يريد عرشاً خالصاً مستقلاً، ولكنه من حسن السياسة رأى أن يستعين بالحكومة للوصول إلى غايته»[88]. وفي هذا الجو المشحون بالترغب والحذر أرسل ونجت باشا خطاباً يخطر فيه السلطان

88. مكي شبيكة، السودان عبر القرون، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1966م، ص 423.

باندلاع الحرب ضد ألمانيا، ويحثه على عدم الأخذ بالإشاعات الكاذبة، ووقوفه صفاً في جانب الحلفاء، ويمضي الخطاب ويقول:

> وليكن بعلمكم أن أخبار هذه الحرب الحقيقية تنشرها جريدة السودان، التي تظهر في الخرطوم، والتي على ما أظن تصلكم في دارفور، فإذا بلغكم من بعض الناس الجهلاء الذين لا يعرفون الحقائق أو المفسدين الذي يحبون نشر أخبار كاذبة لا تنطبق على ما تنشره الجريدة المذكورة، فإني أوصيكم بأن تأمروا موظفيكم بالقبض على هؤلاء الكاذبين، وتبقوهم عندكم تحت المراقبة أو ترسلوهم للحكومة[89].

ويبدو أن هذا الخطاب قد أُرسل جساً لنبض السلطان علي دينار الذي كان مشكوكاً في أمر مساندته للحلفاء. وبعد انضمت تركيا إلى جانب ألمانيا والنمسا والمجر أضحى الأمر أكثر تعقيداً في السودان، حيث قامت حكومة الخرطوم بخطب تأييد الزعماء الدينيين ورجال العشائر وكبار الموظفين في الدولة، الذين بعثوا إليها برسائل تأييد لبريطانيا وإدانة للدولة العثمانية، وأخيراً جُمعت هذه الرسائل في مجلد أطلق عليه «سفر الولاء». وتوسيعاً لدائرة التأييد بعث ونجت باشا، حاكم عام السودان، خطاباً إلى السلطان علي دينار معززاً إياه برسائل ولاء صادرة من السيدين علي الميرغني والشريف يوسف الهندي. فرد عليه السلطان علي دينار بقوله:

> لقد اعتمدت على وضع الثقة في حكومتكم، وعلى المنافع التي أحصل عليها منها، ولكن قبل اشتعال الحرب مباشرة أصبحنا متأكدين من نيتكم في غزو دارفور هذا العام، كما صرحتم علنا في المديريات والمناطق [...] من الوقت الذي علمنا فيه بنيتكم في احتلال دارفور أكملنا استعدادنا، وانتظرنا ما قد يأتي بلا خوف. أقسم بالله بأنني لا أخشى أي أحد سوى

89. أ.ب. ثيوبولد، علي دينار، ص 138.

الله، ولا أنوي العدوان على أي شخص، ولكن أولئك الذين يبحثون عن قتالنا فسوف نقاتلهم معتمدين على الله ونحن متأكدون بأننا سنهزمهم [...] أما بالنسبة للشريف يوسف الهندي والشريف علي الميرغني فإن شرفهم لأنفسهم فقط. ولسنا مسؤولين عما فعلوه معكم. إن التزامي نحوكم هو الولاء المخلص بالإضافة إلى الشروط المتفق عليها، وإذا وافقت على ذلك فإننا إذاً مستعدون وقادرون على المحافظ عليها[90].

[حاشية في أسفل الخطاب]: قلت يا صاحب السعادة إنكم لم تفعلوا شيئاً ضد الإسلام، ولكنك فعلت كل شيء لتشويهه، ولم تترك شيئاً في الإسلام لم تمسه، لذا فسوف يحكم الله بيننا وبينكم، وهو خير الحاكمين.

ويتضح من هذا الخطاب أن السلطان علي دينار قد فقد الثقة في حكومة السودان، وأنصارها في الخرطوم، وبدأ اتصالاته بالخليفة العثماني في استانبول، والشيخ أحمد السنوسي[91] في جغبوب (ليبيا)، وقد خاطب الخليفة في هذا الشأن قائلاً:

---

90. علي دينار إلى ونجت، 18 محرم 1333هـ/ 6 ديسمبر 1914م، دار الوثائق القومية، الخرطوم، مخابرات، 2/2-7، 4/7-10. لم أقف على أصل هذا الخطاب في دار الوثائق القومية بالخرطوم، ولكن اعتمدتُ على ترجمة الاقتباس الوارد في كتاب ثيوبولد، علي دينار، ص 139.

91. هو السيِّد احمد الشريف السنوسي بن السيد محمد الشريف بن محمد بن علي السنوسي، وعمه العالم محمد المهدي السنوسي، وأحد كبار المجاهدين الليبيين ضد الحلفاء في تشاد والسودان ومصر وليبيا، وقد أيضاً ساهم في نشر الدعوة الإسلامية وتعاليم الدين، وله كتاب يؤرخ ذلك وموسوم بـ: **السراج الوهاج في رحلة السيد المهدي من الجغبوب إلى التاج**. ووصفه شكيب أرسلان في **حاضر العالم الإسلامي**: بالتجرد عن المآرب الشخصية، والعزوف عن حظوظ الدنيا، والانصراف إلى الدفاع عن الإسلام دون غرض سوى مرضاة الله ورسوله، وحفظ استقلال المسلمين. توفي في منتصف ذي القعدة سنة 1351 هـ/ 10 مارس 1933م بالمدينة المنورة، ودفن في مقبرة البقيع. لمزيد من التفصيل عن سيرته انظر: شكيب أرسلان، «السنوسية»، في لوثروب ستودارد، **حاضر العالم الإسلامي**، (تعريب عجاج نويهض)، جـ 2، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ص 140-165.

وقد أحاطت أيدي النصارى الكلاب الكفار بالمسلمين من يميننا وشمالنا وورائنا وأمامنا، وجازوا ديار المسلمين كلها، ممالك البعض سلطانها مقتول، والبعض سلطانها مأسور، والبعض سلطانها مقهور، ويلعبون بأيديهم كالعصفور، ما عدا دارفور قد حفظها الله من ظلمات الكفار. والداعي أنهم حالوا بيننا وبين الحرمين الشريفين اللذين حرسهم الله ومنحكم بخدمتهما. ولم نر حيلة نتوسل بها لأداء الفرض الذي فرضه الله علينا من حج بيته الحرام، وزيارة نبيه عليه الصلاة والسلام، وانجبرنا على مواصلة دولة الانجليز، وسرنا نعاملهم تارة بالمشاحنة معهم، وتارة رغبة في حفظ إيماننا وإسلامنا في بلادنا[92].

وتثميناً لهذه الروح الجهادية بعث أنور باشا[93]، وزير الحرب العثماني، خطاباً إلى السلطان علي دينار في 13 ربيع أول 1333هـ/ 3 فبراير 1915م، يهيب فيه المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها بحمل السلاح ومساندة دولة الخلافة في مواجهة الحلفاء، ويخطر السلطان علي دينار بأن الخليفة قد أعلن الجهاد المسلح، وأن المشيخة الإسلامية أفتت بأن الجهاد الآن فرض عين على كافة المسلمين. ويبدو أن السلطان قد سر بهذا الخطاب، ورد على أنور باشا قائلاً: «ونخبر جنابكم أننا منذ انتشار الحرب بين جلالة سلطان الإسلام وبين الألداء الكفار والفساق

92. مكي شبيكة، السودان عبر القرون، ص 425-426.

93. هو أنور باشا (ت. 1341هـ/ 1922م)، من زعماء الاتحاد والترقي البارزين في الدولة العثمانية، عُين وزيراً للحربية أثناء الحرب العالمية الأولى، وفي تلك الفترة وقع تحالفاً عسكرياً مع ألمانيا في 10 رمضان 1332هـ/ 2 أغسطس 1914م، وحصل على منحة مالية تقدر بخمس ملايين جنيه ذهبي، وبموجب ذلك حث السلطان محمد الخامس على خوض الحرب بجانب ألمانيا والنمسا والمجر ضد الحلفاء، وبعد انتصار الحلفاء هرب إلى ألمانيا، ومنها إلى روسيا، حيث قاد حرباً ضد البلشفيك حتى وافته المنية في 10 ذو الحجة 1340هـ/ 4 أغسطس 1922م.

الإنجليز وفرنسا وما يليهم، فمن وقته قطعت ما كان بيني وبين الكفار الملعون من العلائق الودية، وجاهرتهم بالعداوة، وأعلنتهم بالحرب، واستعديت لهم بقدر ما يستطعنى من القوة، غيرة في دين الله، وحمية للإسلام»[94].

وبالرغم من الرسائل التي كانت متبادلة بين الخرطوم والفاشر ووساطة السيِّد علي الميرغني[95] بين الطرفين إلا أن الغزل السياسي الذي كان دائراً بين الفاشر واستانبول قد أفضى إلى قطع شعرة معاوية بين السلطان علي دينار وحكومة السودان، وقاد أيضاً إلى تعطيل المحمل الشريف والصُرَّة الدافورية إلى الأراضي المقدسة. وتبلورت حصيلة ذلك المشهد في إعلان الحرب على السلطان علي دينار الذي أعلن من جانبه الجهاد على حكومة السودان وأنصارها ممن صاغوا سفر الولاء في الخرطوم، ودخل معهم في مواجهة عسكرية مكشوفة وغير متوازنة الأطرف، لكنها كانت تقوم علي مبادئ آمن السلطان بها ورعيته

94. مكي شبيكة، السودان عبر القرون، 426.

95. هو السيِّد علي الميرغني (1307-1388هـ/ 1884-1968م) زعيم الطريق الختمية، التي تُعدُّ من أكثر الطرق الدينية انتشاراً في شمال وشرق ووسط السودان، عارض الحركة المهدية وآثر الهجرة إلى مصر، حيث عاش لاجئاً سياسياً وسط أنصاره وفي كنف الدولة المصرية. عاد إلى السودان عن طريق كسلا، حيث أعاد تنظيم الطريقة الختمية، وأخيراً انتقل إلى الخرطوم، وأصبح رئيساً ومرشداً للختمية. وحاولت حكومة السودان أن توظف نفوذه الديني والسياسي في صراعها مع الدولة العثمانية وحليفها السلطان علي دينار في السودان. والطريف في الأمر أن الحكومة آثرت وساطة السيِّد الميرغني بينها وبين السلطان علي دينار دون أن توسط خصمه السياسي السيِّد عبد الرحمن المهدي صاحب النفوذ الموروث في غرب السودان. ويبدو أن الحكومة كانت لا تحبذ دخول السيِّد عبد الرحمن في هذا الأمر، بحجة أن وساطته ربما تؤدي إلى تقوية نفوذه الديني والسياسي في المنطقة. لمزيد من التفصيل عن وساطة السيِّد علي الميرغني انظر:
Dhaher Jasim Mohammad, The Contribution of Sayed Ali al-Mirghani, 1968,-Leader of the Khatmiyya, to Political Evolution of the Sudan, 1884 97.-Ph.D. Thesis, The University of Exeter, 1988, pp. 93

الذين آثروا الجهاد ضد الغزاة بشراسة، وظلوا يقاتلون إلى أن واجه قائدهم السلطان قدره المحتوم من رصاصة طائشة أردته قتيلاً في 10 محرم 1335هـ/ 6 نوفمبر 1916م[٩٦]. وبذلك أسدل الإنجليز وأعوانهم الستار على صفحة من صفحات تاريخ دارفور الحديث (1315-1335هـ/ 1898-1916م)، ودقوا إسفينا في نعش موكب المحمل الشريف الذي كان جزءاً لا يتجزأ من أعياد أهل الفاشر أبو زكريا ومناسباتهم الدينية العظيمة في ذلك الحين.

خدمات سلاطين دارفور في الحرمين الشريفين

سبق أن تطرقنا في صدر هذا البحث إلى صُرَّة سلاطين دارفور وإسهامها المادي والوظفي في ترقية خدمات الحرمين الشريفين في الحجاز، علماً بأن كل صُرَّة من هذه الصُرر كانت تُصحب برهط من الأغوات الذين اُختيروا للعمل في خدمة الحرمين الشريفين وصون مرافقها، وكانت أجورهم تدفع بصفة دورية، وتمثل جعلاً مهماً من صُرَّة دارفور. وحسب رأي الدكتور أحمد عبد الرحيم نصر فإن لفظة «الأغوات» يبدو أنها لفظة مستحدثة، لأن المدونات القديمة تستخدم مصطلحات أخرى مثل «الخُدَّام»، و«السدنة»، و«الخصيان»، و«البررة»، وتتباين في تحديد تاريخ تأسيس عملهم الوظفي، وتحديد عددهم الذي بدأ يستقر بين أربعين وثمانين أغاً في أي من الحرمين الشريفين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر للهجرة / التاسع عشر والعشرين للميلاد[97]. وتدريجياً بدأ هؤلاء الأغوات يشغلون رتباً معينةً في خدمة الحرمين الشريف، مثل: شيخ الحرم، والنقيب، وأمين الخزينة (الخازندار)، والمستلم، والخُبزية، والبطالين. وكانوا يرتدون زياً رسمياً يميزهم عن عامة الناس، وتتجلى سمات هذا الزي في وصف الرحالة السويسري جون لويس بوركهارت (ت. 1233هـ / 1817م) لأغوات الحرم

96. لمزيد من التفصيل انظر: ثيوبولد، **علي دينار**، ص 195-207.

97. لمزيد من التفصيل انظر: أحمد عبد الرحيم نصر، **الإغوات**، ص 17-35، 86-87.

المكي بأنهم كانوا يلبسون عباءات إستانبولية، وأثواباً من أحسن أنواع الحرير الهندي واسعة مطرزة مشدوداً عليها حزام، ويضعون على أكتافهم شالات كشميرية، ويحملون عصي طويلة في أيديهم[98]. أما أعمالهم الوظفية فكانت تشمل نظافة الحرمين الشريفين، وتنظيم حركة الناس بداخلهما، وحفظ الأمن والنظام العام، وبعض الأنشطة الأخرى المرتبطة بزيارة المسجد النبوي والروضة الشريفة. ويصف العياشي طرفاً من هذه الخدمات في الحرم المدني بقوله:

> وساداتنا الأغوات، رضي الله عنهم وجازاهم خيراً، لا يغفلون طرفة عين عن حراسة الحرم الشريف، وتأديب من أساء فيه الأدب بلغط، أو رفع صوت، أو نوم، ولو في قائلة إلا في مؤخرة المسجد، ومن وجدوه مضطجعاً من دون نوم للاستراحة، فإن مدَّ رجليه ناحية إلى الحجرة زجروه، وإن استقبل القبلة بوجهه أو الحجرة من غير أن يكون مستدبراً لها تركوه. لا يغفلون عن حضور المسجد في ساعة ليل أو نهار، فإن خرجت طائفة جلست طائفة[99].

وفيما يخص دارفور فالمصادر التاريخية لا تفيدنا متى بدأ سلاطين الفور يرسلون الأغوات لخدمة الحرمين الشريفين، ويرجَّح الظن أن تاريخ أقدم وثيقة

---

98. انظر:

J. L. Burckhardt, Travels in Arabia, London: Frank Cass & Com. Ltd., 1968, p. 159.

99. محمد أمحزون، **المدينة المنورة في رحلة العياشي**، الكويت: دار الأرقم للنشر والتوزيع، 1408هـ/ 1988م، ص 234؛ حمد الجاسر، **مقتطفات من رحلة العياشي (ماء الموائد)**، الرياض: منشورات دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، 1404هـ/ 1984م، ص 179. يورد الدكتور أحمد عبد الرحيم نصر وصفاً مفصلاً عن وظائف الأغوات وزيهم الرسمي، وذلك حسب روايات المؤرخين والرحالة الذين زاروا الحرمين الشريفين، ويبرز أيضاً التحورات التي طرأت على مقاماتهم الوظفية ولباسهم الرسمي عبر الحقب التاريخية المختلفة. لمزيد من التفصيل انظر أحمد عبد الرحيم نصر، **الأغوات**، ص 103-135.

في هذا الشأن يرجع إلى عهد السلطان شاو دورشيت (844-849هـ/ 1440-1445م) الذي أوقف أرضاً لطائفة «البربرة» في المدينة المنورة، إلا أن هذه الوثيقة كانت مصدر جدل بين المؤرخين، لأنها نسبت شاو إلى السلطان رفاعة وليس دور شيت. وظل هذا الجدل قائماً إلى أن ظهرت وثيقة أخرى يرجع تاريخها إلى عام 1264هـ/ 1847م، وهي تشير إلى الأوقاف نفسها الواردة في وصية شاو، وتوثق لنزاع نشب بين مستلم الحرم النبوي الشريف عبد السلام عبد الله أغا ونورين بن عمر الفوراوي ناظر أوقاف الفور في المدينة المنورة[100]. والشريف عبد السلام عبد الله المشار إليه كان من ضمن الأغوات الذين أرسلهم السلطان عبد الرحمن الرشيد (1202-1217هـ/ 1787-1802م) لخدمة الحرم النبوي الشريف، وقد تدرج في سلك الخدمة الأغواتية إلى أن آلت إليه أمانه مفتاح الحجرة النبوية الشريفة، ونظارة أوقاف الفور في المدينة المنورة خلفاً لنورين بن عمر الفوراوي الذي تولى هذا المنصب قبله بخمسة عشر عاماً[101]. وتبدو صورة أغوات دارفور أكثر وضوحاً في الخطاب الذي أرسله السلطان إبراهيم قرض إلى كبير الأغوات المدينة، حيث خصص فيه ألف ريال من صُرَّة دارفور لأغوات مكة كافة، وأربعمائة ريال لأغوات والده السلطان حسين بن السلطان محمد الفضل، وأربعمائة ريال لدخول أغوين اثنين في خدمة الحرم المكي، وخصص ألف ريال لكبير أغوات الحرم المدني، وألف ريال لأغوات مفتاح الحجرة الشريفة، وأربعمائة ريال لدخول أغوين اثنين في خدمة الحرم المدني[102].

100. إبراهيم محمد إسحاق، **دارفور وخدمة الحرمين الشريفين**، الخرطوم: كيرا للخدمات الإعلامية والإنتاج الفني، 1999م، ص 45.

101. إبراهيم محمد إسحاق، **دارفور**، ص 42-45.

102. محفظة رقم 104، ملف مجموعة السودان، قسم الوثائق الإفريقية، دار الوثائق القومية بالقلعة، القاهرة.

واستأنفت هذه الخدمات سيرتها الأولى في عهد السلطان علي دينار الذي نشَّط عملية إرسال الصُرَّة وابتعاث الأغوات إلى الأراضي المقدسة، ومن أهم الذين تولوا مناصب قيادية في الحرم المدني الشريف في عهده هو مرجان أغا الذي خلف الشريف عبد السلام عبد الله على مشيخة الأغوات، والشريف نصر الدين أغا الذي شغل ذات المنصب بعد عبد السلام، وظل فيه حتى عام 1384هـ/ 1964م. ولم تكن هذه الخدمات قاصرة على الحرم المدني، بل شملت الحرم المكي الذي كان يقدر عدد الأغوات الدارفوريين العاملين فيه عام 1376هـ/ 1956م «بأكثر من خمسة وعشرين أغاً»، أشهرهم إسماعيل أغا، وسليم أغا، وجرقندي أغا»[103].

وبعد سقوط سلطنة الفور بعقدين تقريباً حضرت مجموعة كبيرة من أهل دارفور، تقدر بمائة شخص، استقرت بمكة والمدينة، وعمل بعض أفرادها في خدمة الحرمين الشريفين، ونذكر منهم الشيخ عبد السلام جمعة أغا، الذي خلف الشريف نصر الدين أغا على مشيخة الأغوات عام 1384هـ/ 1964م، وظل في منصبه لمدة واحد وثلاثين عاماً، وفي تلك الفترة آلت إليه أيضاً نظارة أوقاف الفور في المدينة المنورة، وبجانب ذلك كان يشرف على توزيع الزكوات والصدقات على الفقراء والمساكين في المدينة، وكان له شبكة علاقات اجتماعية واسعة مع العلماء وأصحاب المقامات العليا في المملكة العربية السعودية، وزواره من أهل دارفور والسودان. هكذا ظل مقيماً بمدينة الرسول صلى الله عليه وسلم، ويحمل التابعية السعودية، إلى أن توفاه الله عام 1416هـ/ 1995م[104]، وبرحيله طُويت صفحة من تاريخ أغوات دارفور في خدمة المسجد النبوي والحرم المكي، وأُسدل الستار على نهاية فصل من فصول الخدمة الأغواتية في الحرمين الشريفين.

---

103. إبراهيم محمد إسحاق، دارفور، ص 92.

104. المرجع نفسه، ص 42-45، 64-65.

خاتمة

بهذا العرض نخلص إلى أن سلطنة دارفور كانت من أهم السلطنات الإسلامية في بلاد السودان، وتتجلى هذه النـزعة الإسلامية في ثلاثة أبعاد رئيسة. يتمثل بُعْدَها المحلي في احتفاء سلاطين الفور بالعلماء والأولياء والصالحين، واهتمامهم بالشعائر التعبدية، واستئناسهم بالشريعة الإسلامية في بعض الأحكام الجنائية والمدنية وقضايا الأسرة، ويظهر ذلك جلياً في ثنايا الخطاب الذي بعثه السلطان محمد الفضل (1193-1255هـ/ 1779-1839م) إلى محمد علي باشا (1220-1265هـ/ 1805-1848م): «الحمد لله نحن مسلمون [...] ندين بكتاب الله وسنة رسوله (صلعم)، ونؤدي الفرائض، ونترك المحرمات، ونأمر بالمعروف وننهى عن المنكر، والذي لم يصل نأمره بالصلاة، والذي لم يزك نأخذ الزكاة منه، ونضعها في بيت المال ولا ندخرها، ونرد الأمانات إلى أهلها، ونعطى كل ذي حق حقه، حتى دانت لنا القبائل العظام».[105] ويتشكل بُعْدَها الإقليمي في تواصل سلاطين الفور مع الخلافة العثمانية في استانبول، تعللاً بأنها الممثل الشرعي لقيادة الأمة الإسلامية، ويظهر ذلك جلياً في الرسائل والهدايا التي كانت متبادلة بين استانبول والفاشر عبر حقب تاريخية مختلفة، وقد بلغ هذا التواصل ذروته في عهد السلطان علي دينار بن زكريا الذي رفض الانحياز إلى معسكر الحلفاء وآثر الانضمام إلى راية الخلافة العثمانية، بالرغم من أنه كان يتحسس عواقب انضمامه الوخيمة التي أفضت إلى زوال سلطانه وإزهاق روحه الزكية. ويتجلى بُعدها الثالث والأخير في إرسال الصُرَّة التي كانت تغطى جزءاً كبيراً من مصروفات الحرمين الشريفين والعاملين فيهما. وبموجب هذا التفرد السياسي-العقدي أضحت دارفور محط أنظار السياسيين والرحالة والعلماء والتجار، حيث

105. نعوم شقير، **تاريخ السودان**، (تحقيق محمد إبراهيم أبوسليم)، بيروت: دار الجيل، 1981م، ص 171-172.

زارها الرحالة البريطاني وليم جيمس براون[106]، وقضى فيها ثلاثة أعوام كاملة (1208-1211هـ/ 1793-1796م)، استطاع خلالها أن يجمع كماً من المعلومات القيمة عن نظام الحكم في دارفور، وطبقات الناس وعاداتهم، والتعليم، والتجارة. وبعد سبع سنوات أعقبه العالم التونسي محمد بن عمر، الذي زار دارفور في عهد السلطان محمد الفضل، ومكث في كنفه حوالي ثمان سنوات (1218-1226هـ/ 1803-1811م)، ألف خلالها كتابه الموسوم بـ **تشحيذ الأذهان في سيرة بلاد العرب والسودان**، والذي يُعدُّ من أغنى المدونات العربية عن تاريخ دارفور، ونظام الحكم والعادات فيها، وتراث أهلها، ولغاتهم وطبقاتهم. وفي عام 1188هـ/ 1874م زارها الرحالة الألماني جوستاف ناختيقال (ت. 1302هـ/ 188م)[107]، حيث قضى في الفاشر ستة أشهر في ضيافة السلطان إبراهيم قرض، آخر سلاطين الفور. وبالرغم من الاضطرابات السياسية التي صحبت فترة إقامته في دارفور، إلا أنه استطاع أن يجمع مادة غزيرة وثرة من الروايات الشفهية والمصادر المكتوبة التي تتناول تاريخ دارفور، وأنماط الحياة الثقافية والاجتماعية والاقتصادية في ربوعها، وتوثق لآخر الحلقات المهمة من تاريخها السياسي الذي كان مثقلاً بتآمر خصماء الداخل وأعداء الخارج.

إلا أن هذا الإرث التاريخي قد أفل بريقه ولمعانه في ظل دولة السودان القُطرية الحديثة التي عجزت عن توفير أمن المواطن البسيط في فيافي دارفور القصيَّة والمهمشة، وبذلك أضحت دارفور عرضةً للنهب المسلح،

---

106. انظر:

W.G. Browne, Travels in Africa, Egypt and Syria, 1792-1798, London, 1799.

107. انظر:

Gustav Nachtigal, Sahara and Sudan: II, Wadai and Darfur, (trans. Allan G. B. Fisher and Humphrey J. Fisher), C. Hurst and Co. London 1971.

والصراعات القبلية، وتداعيات الجفاف والتصحر، ومعسكرات المشردين، وجدلية تبادل المنافع السياسية العارضة بين متمرديها وحكومة الخرطوم، والقوى الخارجية الطامعة في ثرواتها الطبيعية من طرف ثالث. وبموجب هذه الانتكاسة أمست دارفور أرضاً خصبةً لمنظمات الإغاثة والعون الإنساني، والقوات العسكرية ذات القبُّعات الخضراء والزرقاء، والقنوات الفضائية التي تبث إلينا مأساة إنسانها البسيط عبر شاشاتها البلورية. فعودة الحياة إلى مجاريها في دارفور- التي تقدر مساحتها بخمس مساحة السودان- تحتاج إلى استقامة في قوام العمل السياسي في السودان، وشفافية في التنفيذ الإداري والمهني، وجدِّية في تفعيل العمل الرقابي والمحاسبي القائم على رؤية استراتيجية للإصلاح. فلا جدال أن هذه الأطر العامة تحتاج إلى تفصيل أدق ونقاش أعمق، إلا أن طبيعة هذا البحث لا تسمح بمناقشتها وترشيح آليات تطبيقها على صعيد الواقع.

تحرير الخرطوم

أبعاده الأيديولوجية وتداعياته السياسية

لم يكن تحرير مدينة الخرطوم على أيدي أنصار الإمام محمد أحمد المهدي في السادس والعشرين من يناير 1885م حدثاً عابراً وليد لحظته، بل كان حدثاً مفصلياً له أبعاده الأيديولوجية وتداعياته السياسية في السودان وخارج السودان، لأن مفرداته السابقة واللاحقة قد تشكّلت في ظل متغيرات دولية معقدة، شهدها الربع الأخير من القرن التاسع عشر للميلاد، حيث عُقد مؤتمر برلين في الثالث عشر من يونيو 1878م تحت رعاية المستشار الألماني بسمارك، وأبدت الدولة العثمانية فيه تنازلات عديدة بغية إرجاء الدول الأوربية من تنفيذ سياساتها الرامية إلى تقسيم ممتلكاتها واغتصاب أراضيها. وقبل أن ينعقد مؤتمر برلين، عقدت بريطانيا صفقة سريّة مع السلطان العثماني عبد الحميد الثاني تقضي بتفويض بريطانيا بوضع بعض قواعدها العسكرية في جزيرة قبرص، تعللاً بأنها تريد حماية استانبول من الخطر الروسي، إلا أن الفرنسيين قد عارضوا هذه الخطوة البريطانية الجريئة، واعتبروها خطوة ماكرة في سبيل تعزيز نفوذ الإمبراطورية البريطانية في الشرق الأوسط. وإرضاءً للشعور الفرنسي الاستعماري بادر البريطانيون بموافقتهم على تدخل فرنسا في تونس عام 1881م، وفي الوقت نفسه انفجرت الثورة العرابية في مصر، ممهدةً الطريق للبريطانيين ليحتلوا مصر عام 1882م، تذرعاً بإعادة الأمن والاستقرار، وحماية حقوق المقرضين الأوروبيين في ربوع مصر المحروسة، واستطاعوا بذلك أن يحققوا غرضاً استراتيجياً في المنطقة، ويتخلصوا من رموز الثورة العرابية بنفيهم إلى جزيرة سرنديب (سريلانكا) في المحيط الهندي.

في هذه الأثناء انفجرت الثورة المهدية في السودان، وحققت انتصارات متلاحقة في مدن التخوم والأرياف، كان لها صداها عند صاحبي العروة الوثقى الشيخ جمال الدين الأفغاني (ت. 1897م)، والأستاذ محمد عبده (1905م)، وورواجها في شبة القارة الهندية، حيث يحكم البريطانيون قبضتهم، ويمارسون سلطانهم في نهب خيرات البلاد وإذلال العباد. وفي ظل هذا الزخم السياسي المتصاعد بدأت قوات المهدية مهللة ومكبرة بزحفها نحو الحاضرة الخرطوم، تحت قيادة الإمام محمد أحمد المهدي الذي توفرت له صفات متميزة أهلّته لقيادة المجتمع السوداني آنذاك، وتلك الصفات ارتبطت بسلوكه الصوفي الزاهد الذي أكسبه تقدير قطاع عريض من أهل السودان، وبعلمه الشرعي المالك لناصية الفقه والإفتاء في أمور الحكم والجهاد. وفوق هذا وذاك فكانت له شخصية كارزمية جاذبة، أعطتها فكرة المهدي المنتظر بُعداً أيديولوجياً قوياً وفاعلاً، لأن الفكرة في حد ذاتها كانت شائعة في بقاع السودان المختلفة وشاخصة في مخيلة العقل الصوفي السوداني، لذا فإن الإعلان عنها من قبل رجل عُرف بالزهد والصلاح، وأفلح في تفنيد مساوئ الحكم التركي ومسالبه المخالفة لقواعد الإسلام وأدبيات الاجتماع البشري، كان إعلاناً سياسياً وأيديولوجياً قوي الأثر، لأنه خاطب أحلام المظلومين بعدل يرعى في ظلاله «الذئب مع الغنم»، وشحذ أشواق أهل البادية والريف بالخلاص من الضرائب التركية الباهظة التي أثقلت كاهلهم وفظاعة جباتها الباشبوزق، وغازل تطلعات أولئك الذين فقدوا سلطانهم السياسي أو الديني أو التجاري في عهد الحكومة التركية وسياساتها الخرقاء، وما برحوا يحلمون ببزوغ غدٍ أفضل يعيد إليهم نفوذهم المهضوم وثرواتهم المنهوبة[108].

---

108. لمزيد من التفصيل انظر: محمد سعيد القدال، **الإمام المهدي: محمد أحمد بن عبد الله (1844-1885م)**، بيروت: دار الجيل، 1992م.

وعندما شعر البريطانيون بتفاقم الموقف السياسي في السودان الذي ربما يؤثر سلباً على خططهم الاستراتيجية في المنطقة شرعوا في الدعوة إلى إخلاء السودان من القوات المصرية والمصريين العاملين فيه، وأرسلوا برقية إلي القاهرة تقضي بتعيين الجنرال شارلس غردون. فردت الحكومة المصرية رداً سالباً عن طريق المندوب البريطاني السامي في القاهرة آنذاك، اللورد كرومر، متعللةً بأن الحركة المهدية في السودان حركة دينيّة، لذا فتعيين مسيحيّ في القيادة العليا لحملة إخلاء السودان ليس بالأمر الصائب. وعلى هدي هذه التحفظات المصرية طُرح اسم الزبير باشا مرشحاً بديلاً لقيادة «القوات الهجين» الخاصة بإخلاء السودان. وبناءً على ذلك الاقتراح الفطير كتب اللورد كرومر في التاسع من ديسمبر 1883م خطاباً إلى حكومة جلادستون البريطانية، جاء في بعض مقاطعه: «مهما تكن أخطاء الزبير فإنه رجل له طاقة كبيرة وإصرار، وتعتبر الحكومة المصريّة أن خدماته قد تكون مفيدة جدًّا [...] وأن بيكر باشا [في خط الاستواء] متلهّف لاستغلال خدماته» في هذا الشأن[109]. إلا أن الحكومة البريطانية أصدرت توصية رسميةً حاسمةً في الرابع من يناير 1884م تقضي بإخلاء السودان تحت قيادة الجنرال غردون، وفي الوقت نفسه أرغمت الوزراء المصريين الرافضين لتنفيذ هذه التوصية بالاستقالة من مناصبهم، وبموجب ذلك تشكّلت وزارة مصرية جديدة تولى رئاستها أرمني مسيحي يدعى نوبار باشا باغوص، ليقوم بوضع النصيحة البريطانية موضع التنفيذ[110].

في إطار هذا التدخل البريطاني السافر في شؤون مصر وصل الجنرال غردون إلى مدينة بربر في شمال السودان في الحادي عشر من فبراير 1884م،

109. لمزيد من التفصيل انظر، مكي شبيكة، **السودان عبر القرون**، بيروت: دار الجيل، 1991م، ص 301-307.

110. المرجع نفسه، 307.

ومنها أرسل إلى المهدي رسالة يعلمه فيها بتعيينه سلطاناً على كردفان، ويطلب منه توطيد علاقته مع حكومة السودان. وفي الوقت ذاته أعلن غردون أهالي بربر بمضمون فرمان الخديوي الخاص بإخلاء البلاد من المصريين والأتراك، وإعادة إدارتها للمشايخ والسلاطين. ويجمع المؤرخون على أن ذلك الإعلان كان بمثابة الضربة القاضية التي أفرغت سياسة غردون التي ناهضت المهدية لاحقاً من محتواها[111].

وصل غردون الخرطوم في الثامن عشر من فبراير 1884م، وكان يعتقد أن كسب الرأي العام يمكن أن يتمَّ بالقضاء على بعض مظاهر الحكم التركي الظالمة. لذا فقد قام بإحراق الدفاتر الضريبية وسياط جباة الضرائب في ميدان عام بالخرطوم. وقبل أن يجني الجنرال غردون ثمار هذا الجهد غير المدرك لقيمة التحول الذي أحدثته المهدية في عقول الناس وقلوبهم، وجعلتهم أقل صبراً على إصلاح يأتي من رجل مسيحي في ظل حكم تركي بغيض، فما كان من المهدي إلا الرد عليه بخطاب مفعم بالقيم الأيديولوجية المخالفة لتوقعات غردون، ولما يعتقد فيه، ويعتز به، إذ إنه رفض قرار تعيينه سلطاناً على كردفان، ودعا غردون إلى الدخول في دين الإسلام، والإيمان بالمهدية، وأرسل له جبة مرقعة باعتبارها شارةً من شارات ذلك الإيمان، ثم بشره بسلام روحي مع الذات الإلهية العليا، وعفو سياسي من القيادة المهدية[112].

فلا غرو أن هذه الدعوة كانت جارحة لكبرياء غردون، لأنها أخرجته

---

111. المرجع نفسه، ص 320-323.

112. محمد إبراهيم أبوسليم، تاريخ الخرطوم، ط 3، بيروت: دار الجيل، ص 69-70. لمزيد من التفصيل عن بعثه غردون انظر: نعوم شقير، تاريخ السودان، (ت. محمد إبراهيم أبوسليم)، بيروت: دار الجيل، 1981م، ص 514-532؛ ب.م. هولت، دولة المهدية في السودان: عهد الخليفة عبد الله، 1885-1898م، (تعريب هنري رياض وآخرين)، بيروت: دار الجيل، 1982م.

من طوره، وجعلته يقف موقفاً مناهضاً لسياسة الإخلاء، ومتعصباً تجاه الحركة المهدية التي طعنت في كبريائه البريطاني، وسجله الحربي الناصع في الصين، ومنطلقاته العقدية المخالفة لمنطلقات الإمام المهدي وأنصاره. وبهذه المفاصلة الدبلوماسية وصل الطرفان إلى طريق سياسي مسدود، أوقفهما على حافة حرب ضروس، قرعت طبولها حول الخرطوم وما حولها. وكان هذا القرع يأتي داوياً من معسكرات الأنصار التي أعدت للحرب عدتها، وأحاطت الخرطوم إحاطة السوار بالمعصم، ومارس قائدها المهدي أساليب شتى لإضعاف الروح المعنوية في أوساط سكان الخرطوم، بغية سحب البساط من تحت أرجل الجنرال المتغطرس بأقل الخسائر المادية والبشرية كلفة. وفي تلك المرحلة الحرجة من عمر الثورة المهدية عمد الإمام المهدي إلى سياسة الحصار طويل الأمد، وعضد ذلك بحرب المنشورات التي أضعفت الروح المعنوية لأهل الخرطوم. وعندما بلغ الحصار ذروته يقال إن المهدي كتب منشوره المشهور إلى أهالي الخرطوم، واستنسخ الكُتَّاب عدداً وافراً منه، وأعطوه لأحد الجواسيس، فوضعه في أناء من صفيح على شكل إبريق وعبر به النيل الأبيض سباحة بالليل، ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها، وألقى بالمنشورات في الأزقة والطرقات، وقذف بها في المنازل، ثم عاد أدراجه. ويحسب الدكتور محمد إبراهيم أبوسليم: «إن ذلك كان أول عهد الخرطوم بالمنشورات المحظورة التي توزع خفية»[113]، والتي استطاعت أن تحقق غايتها المنشودة في تأليب الرأي العام ضد غردون، حيث أنها جعلت بعض علماء الخرطوم أمثال الشهيد أحمد العوام يقفون موقفاً منافحاً لغردون، ومتحمساً لقضية الثورة المهدية، وبذلك أسهموا في إضعاف الروح المعنوية، ومهدوا الطريق لإنجاح سياسة الحصار[114].

---

113. محمد إبراهيم أبوسليم، **تاريخ الخرطوم**، ص 76.

114. المرجع نفسه، ص 77.

عندما بلغ الحصار غايته، ونفد المخزون الغذائي، ضعفت الروح المعنوية في أوساط الجنود والرعية، وبدأ غردون يتشبث بوصول حملة الإنقاذ التي غادرت أبوطليح متجهة نحو الخرطوم، وكتب منشوراً في هذا الشأن علقه في طرقات المدينة المحاصرة، وجاء في بعض فقراته: «قد جاءت البشرى بأن الجيش الإنكليزي فَرّقَ جموعهم [أي الأنصار] في صحراء بيوضة، وقتل منهم ألوفاً، ونزلت مقدمته المتمة، وهو مسرع لإنقاذنا، وبسبب هذه البشرى عفوتُ عن أحمد بك جلاب مدير الخرطوم، وعمن اشتركوا معه في مراسلة المهدي، وأطلقتُ سراحهم من السجن»[115]. فكتب إليه المهدي في الشأن: «إن الجردة التي تعتمدونها ما لها وجه بوصولها لكم من سَدّ الأنصار الطرق، فإن أسلمت وسلمتَ فقد عفونا عنك، وأكرمناك، وسامحناك فيما جرَى، وإن أبيتَ فلا قدرة لك على نقض ما أراده الله... وقد بلغني في جوابك الذي أرسلته إلينا أنك قلت إن الإنكليز يريدون أن يفدوك وحدك بعشرين ألف جنيه... إن أردت أن تجتمع بالإنكليز فبدون خمسة فضة نرسلك إليهم. والسلام»[116].

وواضح من هذه الرسائل المتبادلة بين طرفي الخصومة، أن تعنت غردون وتشبثه بحملة الإنقاذ كان واحداً من الأسباب الرئيسة التي دفعت الأنصار إلى الانتقال من سياسة الحصار إلى الهجوم العسكري، الذي حدث في صبيحة السادس والعشرين من يناير عام 1885م، وأفضى بدوره إلى تحرير مدينة الخرطوم، وقتل الجنرال غردون، الذي تشير بعض المصادر التاريخية إلى أن المهدي كان يريده حيّاً ليفدي به أحمد عرابي. وسواءاً كانت هذه الرواية صحيحة أم خطأ، فإن هناك سؤال محوري يطرح نفسه: ما الدروس والعِبَر التي نستقيها من تحرير مدينة الخرطوم وقتل الجنرال غردون؟ تتبلور الإجابة

115. مكي شبيكة، السودان عبر القرون، ص 114.
116. المرجع نفسه، 350-351.

عن هذا السؤال المفصلي في تاريخ السودان الحديث في النقاط التالية:

أولاً: إن تحرير الخرطوم، الذي تعدّه بعض أقلام الدعاية الاستعمارية والأكاديميين سقوطاً، قد أسهم في تحرير بقية المدن السودانية من قبضة القوات التركية، وبذلك أُسدل الستار على فترة حكم تركي-مصري، استمرت قرابة الستة عقود ونيف (1881-1885م)، ونشأت على أنقاض تلك الحقبة الموؤدة دولة المهدية (1885-1898م)، التي استمدت شرعيتها الثورية من فكرة المهدي المنتظر، ومنهجها الجهادي من قيادة محمد أحمد المهدي، وعمقها القومي من التوزيع الجغرافي لقادتها الأبكار: الخليفة عبد الله التعايشي من الغرب، والمجاهد عثمان دقنة من الشرق، والخليفة علي ود حلو من الوسط، والخليفة محمد شريف من الشمال. فلا جدال أن هذا التوزيع الجغرافي-السياسي كان خطوة إيجابية تجاه بلورة الوعي القومي في السودان، إلا أن الصراعات التي شهدتها دولة المهدية بعد وفاة المهدي قد أفسدت هذا التوجه، وأفرغته من محتواه، وجعلت أنصار المهدية وخصمائها يستبدلون أفضيلة الانتماء إلى الوطن بدونية الانتماء للقبيلة.

ثانياً: إن المحصلة الأيديولوجية التي استندت الثورة المهدية إليها قد جعلت قيادة الدولة المهدية الناشئة ترفض البقاء في عاصمة الترك الخرطوم، ولعل ذلك الموقف قد رسمت معالمه خطبة المهدي الأخيرة بمسجد الخرطوم، التي استأنست بقوله تعالى من سورة إبراهيم:

﴿وَسَكَنتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُواْ أَنفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ الأَمْثَالَ (45) وَقَدْ مَكَرُواْ مَكْرَهُمْ وَعِندَ اللّهِ مَكْرُهُمْ وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ (46) فَلاَ تَحْسَبَنَّ اللّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (47) يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُواْ للّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (48) وَتَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُّقَرَّنِينَ فِي الأَصْفَادِ (49) سَرَابِيلُهُم مِّن

قَطِرَانٍ وَتَغْشَى وُجُوهَهُمْ النَّارُ لِيَجْزِي اللّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ إِنَّ اللّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (51) هَذَا بَلاَغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُواْ بِهِ وَلِيَعْلَمُواْ أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ﴾.

وهذا الموقف أشبه بما حدث في الأبيض حيث آثر المهدي وأنصاره البقاء في بقعة الجنـزارة بدلاً من الانتقال إلى مدينة «الترك» المحررة، وبهذا التوجه السياسي استطاع المهدي أن يضع الأساس لمدينة أمدرمان التي أضحت حاضرة للدولة المهدية، وعاصمة قومية في العهد الثنائي، لأنها كان موطناً جاذباً لكل ألوان الطيف السياسي والقبلي في السودان، وذلك بخلاف العاصمة الرسمية الخرطوم، التي كانت مقراً لدواوين الحكومة الرئيسة، وسكناً لصاغة القرار السياسي وأعوانهم في السودان الإنجليزي-المصري.

ثالثاً: إن نهاية غردون التراجيدية في الخرطوم كان لها وقعها المحزن في أوساط الرأي العام البريطاني الذي ألقى باللائمة على حكومة جلادستون، وتباطؤها في إنقاذ رمز مهم من رموز العهد الفكتوري التي أسهمت في بناء مجد الإمبراطورية البريطانية التي كانت لا تغيب عنها الشمس. وهذا التعاطف جعلهم أيضاً يشجعون القضاء على دولة المهدية، ويتبرعون بسخاء لتشييد كلية غردون التذكارية (جامعة الخرطوم حالياً) عام 1901م، وذلك تخليداً لذكرى الجنرال «الشهيد» -من وجهة نظرهم- في مخيلة الشعب السوداني، وخصماً على تراث الدولة المهدية. ومن ثم أضحت كلية غردون التذكارية موطناً لصياغة العقل السوداني الحديث، وفق قيم غربية متفاعلة مع أدبيات العَلمانية، والنـزعة القومية، والديمقراطية الليبرالية، وفي ذات المؤسسة وُلدت الحركة الوطنية المناهضة للحكم الإنجليزي-المصري، والتي أسهمت بدورها في توطين الدعوة للاستقلال، وتحقيقها عام 1956م.

رابعاً: إن تخليد الذكرى الحولية لتحرير الخرطوم في السادس والعشرين من يناير ينبغي أن لا يُحصر في اجترار الماضي بخيره وشره، بل يُوظف توظيفاً

إيجابياً في خدمة الحاضر، وذلك انطلاقاً من وحدة الهدف الذي رسمته الثورة المهدية قيادة وشعباً، إذ إنها حددت معالم استراتيجيتها حول تحرير السودان من ظلم الحكم التركي-المصري، ووزعت الأدوار حول هذا الهدف الاستراتيجي بطريقة قومية، رُوعي فيها التمثيل الجغرافي لأهل السودان، والالتزام بأدبيات الثورة المهدية، والدعوة إلى الطُهر السياسي ومحاربة الفساد. إلا أن النكوص عن هذه القيم السياسية قد كان واحداً من الأسباب التي أسهمت في ضعف بناء الدولة المهدية، وتحويل أدائها إلى أداء قطاعي عندما انتقلت من مرحلة التحفيز الثوري إلى مرحلة بناء الدولة المؤسسية. فلا عجب أن هذا الواقع التاريخي يؤكد أن الشعار السياسي الثوري، أو الذي يدعي الثورية، يمكن أن يخدم هدفه المرحلي إذا كانت استراتيجية صنَّاع القرار السياسي واضحة المعالم، وقائمةً على شفافية خدمية وطُهر سياسي، قوامهما ديمقراطية الطرح، والمشاركة، والتنفيذ، وبخلاف ذلك تصب حصيلة الجهد «الثوري» التراكمي في أوعية الكسب القطاعي الباخسة لتطلعات السواد الأعظم من الأهلين، وعند هذا المنعطف يتحول الشعار السياسي إلى شعار قطاعي متنازع حوله، لأنه منبت الصلة بواقعه، لا يستطيع أن يقطع أرضاً ولا يبقي ظهراً.

هل زار السيِّد عبد الرحمن المهدي إسرائيل؟
الادعاء والحقيقة

نشرت بعض الصُحُف العربية والصحافة الإلكترونية ومن بينها سودانيزأونلاين مقتطفات من يوميات موشيه شاريت (ت. 1965م)، وتحديداً وقائع زيارة موفود حزب الأمة السوداني إلى إسرائيل عام 1956م، زاعمةً بأن الزيارة كان هدفها الأساس البحث عن تمويل لمشروعات حزب الأمة وإبعاد السودان عن دائرة المحور المصري. ولا جدال أن هذا الادعاء قد روَّجت له الصحافة العربية والإسرائيلية، وحاولت أن تجعل منه محور اتهام للتشكيك في مواقف بعض قيادات حزب الأمة تجاه القضية الفلسطينية والاحتلال الصهيوني، أو أن توظفه كنقطة انطلاق للتطبيع الناعم مع إسرائيل. وللوقوف على حقيقة هذا الادعاء ينبغي أن نضعه في إطاره التاريخي، ونحلل مفرداته في ضوء الأسئلة المحورية التالية: مَنْ هو موشيه شاريت؟ وما الهدف وراء إعادة نشر يومياته في هذه المرحلة التاريخية بالذات؟ وهل الذين افترضوا جدلاً أن السيِّد عبد الرحمن المهدي (ت. 1959م) قد زار إسرائيل عام 1956م بصفته زعيماً لحزب الأمة كانوا على حق أم على باطل؟ وما الذي دفعهم إلى هذا الافتراض إن لم يكونوا على حق؟ هل هناك شبهة أية علاقة بين حزب الأمة وإسرائيل قادتهم إلى هذا الادعاء؟

موشيه شاريت (1894-1965م)

ولد موشيه شاريت في خيرسون (أوكرانيا) عام 1894م، وهاجرت أسرته إلى فلسطين عام 1906م، حيث أسهمت في تأسيس مدينة تل أبيب.

وبعد أن أكمل شاريت تعليمه الثانوي بفلسطين درس الحقوق في استانبول والاقتصاد في لندن. وفي عهد الانتداب البريطاني على فلسطين عمل نائباً لرئيس تحرير صحيفة دافار الناطقة باسم الاتحاد العام للعمال اليهود، ثم شغل منصب رئيس القسم السياسي للوكالة اليهودية التي كان يرأسها ديفيد بن غوريون، أول رئيس وزراء لإسرائيل. ويُعدُّ شاريت من أبرز عَرَّابي السياسة الصهيونية، وكبير المفاوضين اليهود مع سلطات الانتداب البريطاني. وبعد تأسيس دولة إسرائيل عام 1948م شغل شاريت منصب وزير خارجيتها الأول (1948-1956م)، وثاني رئيس وزرائها (1954-1955م) بعد فترة ديفيد بن غوريون الأولى. وبعد اعتزاله الحياة السياسية انتخبه الكونغرس اليهودي العالمي رئيساً للمنظمة الصهيونية الدولية والوكالة اليهودية. توفي عام 1965م بعد عمر ناهز الواحد وسبعين عاماً، قضاها في خدمة المشروع الصهيوني، والمغامرات السياسية، والتآمر ضد القادة العرب والفلسطينيين[117].

وخلال تلك الفترة العامرة بالمتناقضات السياسية كان شاريت حريصاً على تدوين يومياته ومسارات حياته العامة والخاصة، وبذلك خلَّف تركة وثائقية مهمة عن تاريخ الوجود الصهيوني في فلسطين وأنشطته العدوانية. ووجدت تلك اليوميات طريقها إلى النور عام 1978م، عندما نشرها ابنه يعقوب في ثمانية مجلدات، تتألف من 2400 صفحة، وتحمل بين ثناياها أحداثاً شخصيةً، وعائليةً، وسياسيةً، وعسكريةً، لذا فإن محررها (يعقوب شاريت) تعرض إلى ضغوط هائلة لمنعه من نشرها كما هي، دون تنقيحها هنا وهناك. أما من حيث المحتوي فيصنفها المؤرخ الإسرائيلي توم سيجف في قائمة أهم مصادر تاريخ الدولة العبرية، وأنها تحظى بصدقية كبيرة لدي الباحثين الإسرائيليين، ولاسيما مَنْ يُسمون بـ«المؤرخين الجدد». وبعد مضي ثلاثة عقود على نشر هذه اليوميات

117. انظر: موسى شاريت ومذكراته: http://www.jafi.org.il/education/100/people/BIOS/sharett.html (تاريخ الاستشارة: مارس 2008م)

وجدت رابطة تركة موشيه شاريت إضبارة فيها مئات المقطوعات التي حُذفت قبل النشر، والتي تحكي عن تاريخ دولة إسرائيل الإرهابي في المنطقة، وبعض القضايا الثانوية المرتبطة بأسرة شاريت. وقد نشر المؤرخ سيجف تقريراً موسعاً عن الأجزاء المحذوفة في صحيفة هآرتس الإسرائيلية الصادرة في 23 أغسطس 2007م[118]. ومن ضمن القضايا التي تطرَّق إليها علاقة حزب الأمة بدولة إسرائيل، حيث نقل سيجف عن شاريت قوله: إن زعيم حزب الأمة السوداني قد زار إسرائيل عام 1956م، والتقى بديفيد بن غوريون وغولدا مائير، وتحمس الاثنان له «تحمس هُواة». ووصف شاريت الزائر في يومياته بوصف يشبه وصف الرحّالة الغربيين لزعماء القبائل الإفريقية، بأنه «أسمر اللون لا أسوده، وفي نحو الأربعين من عمره، وحضاري في سلوكه، يتحدث الإنجليزية بطلاقة، وصحة في مضمونها، إن لم تكن فصيحة في غايتها». ويمضي ويقول: إن الزائر السوداني أوضح لهم أن رئيس مصر جمال عبد الناصر هو العدو المشترك بين الطرفين. ويؤكد شاريت أيضاً بأنهم وعدوه «بمبلغ من المال لشراء ماكينة طباعة، وإرسال شخص لفحص إمكانية افتتاح مصرف في الخرطوم»[119]. كان يفترض أن يكون المصرف المقترح متصلاً بمصرف إسرائيلي في أوروبا. وفي اليوميات ذاتها يبدي شاريت نوعاً من الأسف على الصفقة التي أبرموها مع ممثل حزب الأمة، بقوله: «أخشى من أن نكون قد تورطنا، لأننا بدأنا مع محدثنا من حزب الأمة بأمور بسيطة، ووصلنا إلى صفقات كبيرة الآن، يتطلب تنفيذها اعتماداً مالياً كبيراً لزراعة قطن المهدي، مقروناً بضمانات حكومة إسرائيل للخسائر، ولكن سيفضي رفضنا لهذه الصفقة إلى خيبة أمل». وواضح من النص الإنجليزي المترجم أن المذكرات لم تشر من قريب ولا بعيد إلى السيِّد

118. توم سجيف، «مذكرات شاريت غير المنشورة»، صحيفة هآرتس، 23 أغسطس 2007م.

119. المصدر نفسه.

عبد الرحمن المهدي (1885-1959م)، بخلاف أنها ذكرت اسم المهدي مقروناً مع تمويل القطن، ولم تشر أيضاً إلى رئيس حزب الأمة، بل اكتفى سيجف بقوله «ممثل أو زعيم حزب الأمة». ويبدو أن الصحافي نظير مجلي قد اجتهد في تفسير النص وتأويل محتواه، عندما زعم أن الزائر هو رئيس حزب الأمة السيِّد عبد الرحمن المهدي، دون إدراك بأن السيِّد عبد الرحمن المهدي لم يكن رئيساً لحزب الأمة في يوم من الأيام، بل كان راعيه، وإن رئاسة حزب الأمة في ذلك الوقت كانت موكولة إلى ابنه السيِّد الصديق المهدي. إذاً اجتهاد مجلي خلق نوعاً من التشويش الصحفي الذي دفع بعض الصحافيين العرب، ومنهم مراسل الشرق الأوسط إسماعيل آدم، إلى ترويج الخطأ ذاته دون الوقوف على النص الأصل لليوميات أو التقرير الذي نشره سيجف في صحيفة هارتس الإسرائيلية. لذا فإن ابنة السيد عبد الرحمن، السيدة إنعام، عندما سُئلت عن صحة زيارة والدها إلى إسرائيل، كذبت صحة الرواية، وطعنت في صدقية يوميات شريت[120]. إذاً السؤال الذي يطرح نفسه: مَنْ الذي زار إسرائيل من حزب الأمة؟ وما مسوغات تلك الزيارة السرية؟

مُسوِغات الزيارة والزائر

يبدو أن مُسوغات الزيارة قد أُسست على أدبيات تواصل سابق بين ممثلين من حزب الأمة وإسرائيل، وذلك حسب ما جاء في الوثيقة البريطانية السرية رقم 10332/ 2/ 954، الصادرة عن مكتب المفوض التجاري للمملكة المتحدة بالخرطوم، والمؤرخة في 6 أغسطس 1954م[121]. وتكشف

120. مقابلة شخصية مع السيدة إنعام عبد الرحمن المهدي.

121. ورد نص هذه الوثيقة مترجماً إلى العربية في: محمد أبو القاسم حاج حمد، **السودان: المأزق التاريخي وآفاق المستقبل**، ج 1، ط 2، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 1996م، ص 486-492.

تلك الوثيقة عن لقاءات تمت في فندق سافوي بلندن بين قطبين من حزب الأمة السوداني، وهما: السيد محمد أحمد عمر والسيد الصديق المهدي والسكرتير الأول للسفارة الإسرائيلية بلندن مردخاي جازيت. وكانت أجندتها تدور حول تمويل حزب الأمة لمواجهة التدخل المصري في السودان، وفتح قنوات تجارية مع السودان، لكسر الطوق العربي المفروض حول «دولة العدو الصهيوني». وفي واقع ذلك الظرف التاريخي يبدو أن التدخل المصري في شؤون السودان قد خلق نوعاً من الاستياء في أوساط قيادات حزب الأمة، بدليل أن السيد عبد الله خليل ذهب إلى القول بأنهم سيتعاونون مع «الشيطان» لتحجيم النفوذ المصري في السودان[122]، وأن محمد أحمد عمر في حواره مع السيد موريس ممثل الخارجية البريطانية أبدى نوعاً من عدم الاهتمام بالدعاية المصرية ضد اتصالات حزب الأمة بإسرائيل، وحجته في ذلك أن «الدول العربية لم تظهر أي تعاطف يُذكر مع تطلعات ومطامح حركة الاستقلال السودانية. كما أن الإسرائيليين قد يستطيعون مساعدتهم بالدعاية لهم في أمريكا»[123].

ويقول السيِّد وليم موريس معلقًا على هذا التواصل: «أخبرني السيد الصديق في الخامس من يوليو [1954م] أن أعضاء من السفارة الإسرائيلية قد جاءوا إليه ومعه محمد أحمد عمر مرتين في سافوي، وقال بأن «الأمة» مقتنع الآن بأن سوداناً مستقلاً يجب أن تكون له علاقات وطيدة مع بريطانيا، و لهذا فإنهم لا يريدون أن يفعلوا أي شيء خلف ظهورنا، و لهذا السبب، طلب مني أن أخبر المستر سلوين لويد عن هذه الاتصالات، و قال بأن الإسرائيليين كانوا مهتمين جداً بـ«التعاون». وفي الاجتماع الثاني، قالوا بإن حكومتهم قد

122. محمود صالح عثمان صالح (تحرير)، **الوثائق البريطانية عن السودان**، أمدرمان: مركز عبد الكريم الثقافي. بيروت: شركة رياض الريس للكتب والنشر، مج 7، ص 136.

123. محمد أبو القاسم حاج حمد، المأزق التاريخي وآفاق المستقبل، ص 488.

وافقت على الفكرة، واتفق على أنه إذا ما كانت ستجري مباحثات أخرى لاحقة، فإن أحدهما سيأتي من الخرطوم إلى باريس. وانطباعي هو أن السيد الصديق متخوف جداً من الفكرة، حيث قال «إنه لا يتوقع إتمام أي شيء مما سبق ذكره إلا إذا أصبحت الأمور ميؤوساً منها في السودان». وواضح من هذه الوثيقة أن رئيس حزب الأمة كان حذراً من الدخول في علاقات مع إسرائيل، وذلك بخلاف موقف زميله محمد أحمد عمر، الذي كان متحمساً لتلك اللقاءات، مما يثير نوعاً من الشك بأنه كان مخترقاً عن طريق جهاز الموساد الإسرائيلي[124].

وبعد لقاءات لندن يشير كتاب الحروب السرية للاستخبارات الإسرائيلية إلى محادثات سرية أخرى جرت في استانبول في سبتمبر 1955م بين جوش بالمون (مستشار الشؤون العربية في مجلس الوزراء الإسرائيلي) وبعض قادة حزب الأمة الذين لم يفصح الكتاب عن أسمائهم، وفي تلك المحادثات عرض ممثلو حزب الأمة رغبتهم في تطوير علاقتهم مع الغرب، وذلك انطلاقاً من موقفهم المعارض للنفوذ المصري في السودان[125]. ويقول مؤلفا الحروب السرية، أيان بلاك و بني موريس، إن بالمون قد استطاع أن يدعو أحد قادة حزب الأمة واسمه عمر لمقابلة بن غوريون في آب/ أغسطس 1956م[126].

وتتطابق هذه الحيثيات مع يوميات شاريت التي تروى طرفاً من محادثات استانبول، وتوضح أن ممثل حزب الأمة في تلك المحادثات كان محمد أحمد عمر الذي حاز على أعجاب ديفيد هوروتس، مدير بنك إسرائيل المركزي،

---

124. المرجع نفسه، ص 490-491.
125. أيان بلاك و بني موريس، **الحروب السرية للاستخبارات الإسرائيلية**، (ترجمة وتحقيق إلياس فرحات)، بيروت: دار الحرف العربي للطباعة والنشر والتوزيع، 1992م، ص 163.
126. المرجع نفسه.

الذي كان يحضر آنذاك مؤتمراً دولياً نظمه البنك الدولي في استانبول. ويوثق شاريت أيضاً للقاء الذي تم بينه وبين محمد أحمد عمر وجوش بالمون وزلمان في فندق دان بتل أبيب، ومن واقع ذلك اللقاء يصف شاريت محمد أحمد عمر بأنه: «أسمر اللون لا أسوده، وفي نحو الأربعين من عمره، وحضاري في سلوكه، يتحدث الإنجليزية بطلاقة، وصحة في مضمونها، إن لم تكن فصيحة في غايتها»[127].

الادعاء والحقيقة

إذاً السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما الذي قاد الصحافة العربية إلى إحداث هذا اللبس، والزج باسم السيِّد عبد الرحمن المهدي في المحادثات التي جرت بين محمد أحمد عمر وأطراف الحكومة الإسرائيلية؟ يبدو أن اللبس سببه التقرير الذي نشره المؤرخ الإسرائيلي توم سيجف عن المحذوف في يوميات شاريت، وفي ذلك التقرير تصرف في النص الأصل، وذكر أن زعيم حزب الأمة قد زار إسرائيل في أغسطس 1956م، إلا أن النص الذي أورده مترجم مذكرات شاريت إلى اللغة الإنجليزية في الرسالة التي بعثها إلى الأستاذ عادل عبد العاطي يشير صراحة إلى أن الشخص الذي زار إسرائيل وأجرى محادثات مع ممثلين من الحكومة الإسرائيلية بشأن تمويل مشروعات حزب الأمة هو محمد أحمد عمر، دون أدني إشارة إلى السيِّد عبد الرحمن المهدي أو رئيس حزب الأمة آنذاك السيِّد الصديق المهدي[128]. ويقودنا دحض الادعاء الذي أثارته الصحافة العربية إلى طرح سؤال آخر: من هو محمد أحمد عمر؟

---

127. المرجع نفسه.

128. انظر نص رسالة المشرف على الترجمة الإنجليزية إلى الأستاذ عادل عبد العاطي، سودانيزأونلاين، 16 مارس 2008م.

ولد محمد أحمد عمر عام 1916م بأمدرمان، وتخرج محاسباً من كلية غردون التذكارية، واشتغل موظفاً في حكومة السودان، وكان يكتب في مجلة الفجر، وفي الحرب العالمية الثانية عمل مع قوات الحلفاء المحاربة لعامين في الحبشة وإرتريا. بدأ حياته السياسية عضواً في حزب الأحرار ذي الميول الاتحادية، ثم انضم إلى حزب الأمة، وعُين مساعداً لرئيس تحرير جريدة الأمة عند صدورها عام 1944م، «ثم ما لبث أن قلب رئيس تحرير جريدة الأمة، الأستاذ يوسف التني، صاحبه القديم، وصاحب قصيدة عواطف، وحل محله»[129]. وبعد رئاسة تحرير الأمة انتقل إلى رئاسة تحرير صحيفة النيل، ومنها سكرتيراً اجتماعياً بدائرة المهدي، ثم بعد ذلك أسس وكالة أنباء السودان، وأصبح محرراً في السودان هرلد الإنجليزية التي كان يصدرها كونتو ميخالوس. وبعد توقف الجريدة عن الصدور أسس محمد أحمد عمر حزب السودان عام 1952م، وكان الحزب يدعو إلى الدومينيوم مع بريطانيا. ويعلق يحيي عبد القادر على ذلك الحزب بقوله: «ويبدو أن الحظ لا يريد أن يفارق محمداً، فهذا الحزب الذي لم يزد عدد أعضائه على أصابع اليد الواحدة طارت به الأنباء العالمية كل مطار، وكتبت عنه الصحف، وتحدث عنه الناس ... وأصبح يذكر ضمن الأحزاب الكبيرة الضخمة التي يؤيدها الآلاف»[130]. وبعد فشل تجربة حزب السودان انضم محمد أحمد عمر إلى الاستقلاليين، وكان يمثل «همزة الوصل بين حزب الأمة والمخابرات البريطانية، ولعب دوراً مميزاً في كواليس السياسة كأمين للعلاقة الخارجية بحزب الأمة لسنوات عدة»[131].

---

129. يحيي عبد القادر، شخصيات من السودان، ج 3، ص 150.

130. المرجع نفسه، ص 151. لمزيد من التفصيل انظر: محمود صالح عثمان صالح (تحرير)، **الوثائق البريطانية**، مج 6، ص 131؛ مج 7، ص 129، 136؛ مج 8، ص 55، 141؛ مج 9، ص 37.

131. الدكتور صلاح البندر في حواره مع الصحافية سلمى التيجاني: صحيفة **الرأي العام**، 3 فبراير 2007م.

وفي خاتمة هذا المقال يمكننا القول بأن محمد أحمد عمر كان صاحب ذكاء متقد، وطموح جامح، ومزاج سياسي قلق دفعه للتنقل بين الأحزاب السياسية ورئاسات الصحف السيارة في الخرطوم، ويبدو أن هذا الواقع أهَّله ليكون حلقة وصل بين جهاز الموساد الإسرائيلي وحزب الأمة، فالموساد كان يسعى لخلق علاقات تجارية رسمية مع السودان، تمكنه من كسر حاجز العزلة والمقاطعة الذي أقره الاجتماع الثاني عشر لمجلس الجامعة العربية عام 1950م وفرضه على دولة «العدو الصهيوني»، وحزب الأمة كان يبحث عن تمويل يؤهَّله لمواجهة التدخل المصري في السودان والتحدي السياسي الذي فرضه فوز الحزب الوطني الاتحادي في انتخابات عام 1953م. إذاً فالمصلحة السياسية المتبادلة بين الطرفين حتمت وجود مثل هذا التواصل النظري بين دولة إسرائيل وحزب الأمة، وتجلَّت خواتيم هذا التواصل في الاجتماع الذي عقده السيِّد عبد الله خليل، رئيس وزراء السودان آنذاك، مع السيِّدة غوالد مائير، وزيرة الخارجية الإسرائيلية، في أغسطس 1957م، بفندق بلازا أثني في باريس[132]، إلا أن توصيات ذلك الاجتماع واللقاءات السابقة له لم تثمر وتنفذ على صعيد الواقع، وأضحت أثراً بعد عين في جدول اهتمامات حزب الأمة اللاحقة.

132. المصدر نفسه.

اتفاق التراضي الوطني
حواشٍ على متون

شَهِد شهر مايو 2008م حدثين سياسيين مهمين في تاريخ السودان المعاصر، كان لهما وقعٌ صاخبٌ على المشهد السياسي، حيث ارتبط أحدهما بالهجوم المسلح الذي شنته حركة العدل والمساواة على العاصمة القومية، أمدرمان، بُغية إرسال إشارة إلى حكومة الخرطوم لتعيد النظر في ترتيب أولويات الحوار السياسي بشأن أزمة دارفور، وتجلى الآخر في الاتفاق الذي أبرمه حزب الأمة القومي مع حزب المؤتمر الوطني تحت مظلة «التراضي الوطني»، تعللاً بتنقية المناخ السياسي من شوائب الشمولية، وإعداد الشارع السوداني لخوض غمار المعركة الانتخابية القادمة. ونودّ في هذه الحواشي أن نلقي ضوءاً ساطعاً على حيثيات «اتفاق التراضي الوطني» الذي جرت مراسيم توقيعه بمنـزل السيِّد الصادق المهدي بحي الملازمين في 20 مايو 2008م، ونصحب ذلك بمواقف الرأي والرأي الآخر من تلك الحيثيات، ثم نأتي ببعض الملاحظات التحليلية على متون أطروحة التراضي، والمواقف المثمنة لها والقادحة فيها، علنا بذلك نسهم في تقويم موقف الطرفين، وانداياح دائرة الحوار البناء على موائد السياسة السودانية وصُحفها السيَّارة التي تضج من آلام مخاض عسير لميلاد نظام ديمقراطي محفوف بالمخاطر.

حيثيات وثيقة التراضي الوطني

تتبلور وثيقة التراضي الوطني في سبع قضايا رئيسة، تشمل الثوابت الوطنية والدينية والحكم الراشد، وبناء الثقة وتهيئة المناخ السياسي لإحداث

تدافع ديمقراطي، وحل قضية دارفور في إطار قومي خالٍ من أي ارتباطات أجنبية، وإجراء انتخابات حرة ونزيهة، وكفالة الحريات العامة وتعديل القوانين المعارضة للدستور الانتقالي لعام 2005م، والاعتراف باتفاقية السلام الشامل (نيفاشا) ومكاسبها للجنوب، ثم إخضاع بعض بنودها للنقاش وتحويلها إلى اتفاق قومي، وتثقيف الاتفاق بين الحزبين تثقيفاً قومياً يؤسس لقيام تراضٍ سوداني شامل. وضَّح السيِّد الصادق المهدي الظروف التي أفضت إلى التوقيع على وثيقة التراضي في خطاب جماهيري بمنطقة «ود النيِّل» بولاية سنَّار، في 26 مايو 2008م، حيث قال: «إن حزبه تبنى محاولات كثيرة، وصارع بقوة إلى أن حصل على التجاوب الحالي»، لا بحثاً عن السُلطة، لكن سعياً إلى تراضٍ سوداني يسهم في تحديد مسارات الحكم وتقويم آلياته في السودان[133]. ويرى مناصرو التراضي في حزب الأمة أن الدعوة إلى «الجهاد المدني» قد حققت طرفاً من غاياتها المنشودة، علماً بأن الإنقاذ بدأت إقصائية، ثم اعترفت بالرأي الآخر، والآن انصاعت لمبدأ الحوار في نسق قومي يهدف إلى تحقيق الحرية، والديمقراطية، واحترام حقوق الإنسان، وهذا يعنى ضمناً الاعتراف بفشل النظام الشمولي كمنهج للحكم. ويثمِّن السيِّد الصادق المهدي هذا الموقف بقوله: «فكرة الانتفاضة التي عملناها مع نظامي عبُّود والنميري في الظروف الراهنة ستدخل السودان في تعقيدات خطيرة جداً، فالقوات المسلحة ما عادت هي القوات المسلحة الوحيدة في الساحة، فهناك أكثر من مائة تشكيل عسكري، فإذا ما أدت الانتفاضة كما تفعل دائما لخلق إضراب عام وفراغ سياسي كانت تملؤه القوات المسلحة، صار واضحاً بالنسبة لنا أن خلق الفراغ ستملؤه عشرات القوى المسلحة ذات الأجندة الضيقة والتحالفات الأجنبية. ولا أظن أن هناك وطنياً يفوت عليه مضرَّة هذا. لهذا فأنا أعتقد أن أفضل طريقة للتغيير صارت هي الانتفاضة الانتخابية. ولدينا

133. صحيفة الأحداث، 27 مايو 2007م.

مصلحة في أن يتمَّ التغيير عبر الانتخابات»[134]. ومن وقائع هذا الحوار وأدبيات المنابر الإعلامية الأخرى لحزب الأمة يبدو أن قضية «الانتفاضة الانتخابية» هي بيت القصيد الذي ارتكن إليه اتفاق التراضي الوطني حسب رؤية حزب الأمة القومي، ولا شك أن للمؤتمر الوطني أجندة أخرى في هذا السياق. وسأعود لقضية الانتفاضة الانتخابية في محور آخر، نسبقه بطرح سؤال المحوري عن الجديد في اتفاق التراضي الوطني، وموقف الرأي الآخر منه تثميناً وتجريحاً.

ما الجديد في اتفاق التراضي الوطني؟

طرح عدد من المادحين والقادحين في وثيقة التراضي الوطني هذا السؤال: ما الجديد في اتفاق التراضي الوطني؟ . فالأستاذ الدكتور الطيب زين العابدين يرى أن الاتفاق لم يأت بجديد في إطار الثوابت الوطنية التي تضمنها الدستور الانتقالي والاتفاقيات السابقة، بل أنه قدم بعض الحواشي وعرض مجموعة من المسائل الإجرائية، ويأتي في مقدمتها قضية الالتزام بقطعيات الشريعة واحترام العهود والمواثيق، وقومية الإعلام، والدعوة إلى تنفيذ توصيات هيئة الحسبة والمظالم، وتكوين لجنة لمراجعة أسماء الشوارع والمنشآت لتعميم الرمزية القومية، والتعاون بين حزب الأمة القومي والمؤتمر الوطني في تكوين بناء القطاعات الفئوية والطلابية والنقابية والمفوضيات[135].

وينظر الدكتور عمر القرَّاي إلى الجديد في اتفاق التراضي من منظور

---

134. السيِّد الصادق المهدي في حواره مع صباح أحمد «زعيم حزب الأمة القومي في حوار من داخل سفينة نوح»، صحيفة **آخر لحظة**، 2008/5/31م.

135. الطيب زين العابدين، «حزب الأمة القومي وحلم التراضي الوطني»، صحيفة **الصحافة**، العدد 3563، 25 مايو 2008م.

خلاف أيديولوجي قديم بين الإخوان الجمهوريين والسيِّد الصادق المهدي، حيث يصف الفقرات الواردة تحت الثوابت الدينية، التي تنادي بحرية العقيدة والضمير، والالتزام بقطعيات الشريعة، والتسامح في الاختلافات الاجتهادية بأنها منطلقات متناقضة مع ذاتها، «ولا يمكن أن تقوم في أي مجتمع في وقت واحد. وذلك لأن قطعيات الشريعة، لا يمكن أن توافق على حرية العقيدة. ولو كانت الشريعة الإسلامية توافق على أن يعتقد كل شخص ما يشاء، لما قام الجهاد، وأُحكِمَ السيف في رقاب المشركين حتى يسلموا، وفي رقاب أهل الكتاب حتى يعطوا الجزيّة عن يد وهم صاغرون». وبهذه الكيفية الأصولية يرى الدكتور القرَّاي أن موضوع الثوابت الدينية عمل قادح في شرعية القيم السياسية التي أرستها اتفاقية السلام الشامل، ولا يقدم أنموذجاً للتراضي الوطني، «يشمل كل السودانيين مسلمين وغير مسلمين»، بل هو خطوة نحو ديمقراطية تعاقدية، «يمكن أن يتم فيها تزييف كل القيم الديمقراطية، باتفاق الأطراف على هذا التزييف. وإذا قدر للاتفاق أن يسير مداه، وتوحَّد الحزبان في الانتخابات، فإن مادة الدعاية الانتخابية، ستكون إعادة مسرحية الدستور الإسلامي، وستوظف المساجد، وتؤلف الفتاوى، بأنه لا يجوز للمسلم، أن يعطي صوته لغير المسلم، كدعاية ضد الحركة الشعبية»[136]. وحاول القرَّاي أيضاً أن يربط هذا الانحراف السياسي من وجهة نظره بانحراف مادي آخر يتمثل في تنفيذ توصيات هيئة الحسبة والمظالم، التي تهدف من وجهة نظره إلى «دفع تعويضات آل المهدي» التي باع من أجلها السيِّد الصادق مبادئي الحزب». لا جدال أن الدكتور القرَّاي له الحق في أن يختلف مع السيِّد الصادق المهدي أيديولوجياً، وأن يجرح في شرعية بنود اتفاق التراضي لأنها شأن عام،

136. عمر القرَّاي، «قراءة في اتفاق التراضي الوطني»، صحيفة **سودانايل**، يونيو 2008م.

لكن تفسيره لتنفيذ توصيات هيئة الحسبة والمظالم بتعويضات آل المهدي فيه شطط، لأن الاتفاق لم يصرح بهذا الأمر. نعم أن الدكتور الطيب زين العابدين قد وصف بند الحسبة والمظالم بالغموض، واجتهد في شرحه بأنه «دعوة لإعادة المفصولين سياسياً»، وعلق السيِّد الصادق المهدي على هذا البند في إطار سؤال طرحته عليه الصحافية صباح أحمد بأن الدعوة إلى رفع المظالم تعني «إطلاق سراح المعتقلين، وإلغاء المصادرات، ورد حقوق المشردين من الخدمة النظامية والمدنية». ولا أدري من أين أتى الدكتور القرَّاي بقضية تعويضات آل المهدي في هذا السياق العام، هل اجتهد في تفسير عبارة «إلغاء المصادرات وأضاف إليها تلك الحاشية؟ أم استنبط ذلك من وقائع الحوار الذي دار خلف الكواليس بين طرفي الاتفاق، ولم تحمله إلينا بنود الاتفاق نصّاً؟ القضية محل نظر!

ويأتي موقف حركة القوى الجديدة الديمقراطية (حق) متسقاً مع موقف الدكتور عمر القرَّاي وأكثر تشدداً، لأن «حق» تنظر إلى قضية الثوابت الدينية وقطعيات الشريعة بأنها أداة لنسف الدعوة بقومية الاتفاق ووطنيته، وأنها خطوة «لقيام دولة دينية لا يمكن لها على الإطلاق أن تكون دولة ديمقراطية، بل لا يمكن لها أن تكون إلا طغياناً منفلتاً، ودكتاتورية شمولية إقصائية حتى النخاع، وشراً مطلقاً حتى النهاية، لأن الذين يقيمونها لا يحسبون أنفسهم بشراً، وإنها تجسيداً للإرادة الإلهية. إن الاتفاق ما هو إلا محاولة بائسة لإعادة الحياة للمشروع الحضاري الساقط، والذي تخلى عنه حتى أهله ذاتهم». وبذلك يخلص نشطاء حق إلى أن الاتفاق يهدف في المقام الأول إلى إلغاء نيفاشا، لأن السيِّد الصادق المهدي من وجهة نظرهم ينظر إلى نيفاشا بأنها «مؤامرة إقصائية» ضد القوى السياسية الفاعلة في الشأن السوداني، وينسجم هذا المسعى من وجهة نظرهم مع رغبة المؤتمر الوطني في التحلل من التزاماته الناشئة عن نيفاشا واستحقاقاتها. وفي ظل هذا التراضي الثنائي وبُعده القومي المزعوم يستطيع الطرفان إلغاء مواثيق

موقف نشطاء حزب الأمة من التراضي الوطني

يبدو أن موقف نشطاء حزب الأمة منقسم حول توقيع هذا الاتفاق، فيوجد معسكر المؤيدين الذين ينطلقون من فرضيَّة مفادها أن الحوار مع الآخر هو نهج الحزب الثابت، وأن القرار السياسي يتغير حسب تَغيرُ الظروف السياسية المحيطة بالواقع المعيش، وأن اتفاق التراضي جاء في ظروف تغيير سياسي، تتجسد في انتقال حكومة الإنقاذ من مربع الإقصاء إلى مربع سماع الرأي الآخر، ثم أخيراً إلى مربع الحوار البنَّاء الذي يهدف إلى تحقيق ثلة من الثوابت التي ناضل حزب الأمة القومي وجاهد من أجلها جهاداً مدنياً في الثمانية عشر عاماً الماضية، ومن الشخصيات البارزة في هذا المعسكر المرحوم الدكتور عبد النبي علي أحمد، والدكتور إبراهيم الأمين[138]، واللواء معاش فضل الله برمة ناصر، والأستاذة رباح الصادق. ويقف في المعسكر المعارض مجموعة من النشطاء، الذين ليست لديهم معرفة تامة ببواطن الأمور، وبما يدور خلف كواليس الحزب، فهم يصفون اتفاق التراضي بأنه قفزة في الظلام، تمت دون علم قواعد الحزب، وأنه يصب في وعاء تمديد عمر حكومة الإنقاذ، ولا يقدم إطاراً قومياً يُجُبُّ ما جاء في الاتفاقيات السابقة، بل يظل ثنائياً في طرحه، وأم الأثافي أنه يطعن في رصيد الحزب القائم الجهاد المدني والمسلح منذ أن بزغ فجر الإنقاذ، وزد على ذلك أنه اتفاق مُهِّر مع جهة ليست محل ثقة، «وقد أثبتت تقلبات الأيام وحال

---

137. موقف حق، صحيفة سودانيز أونلاين، 2008/5/26

138. إبراهيم الأمين، «لماذا الحوار مع الحزب الحاكم .. والدعوة للتراضي الوطني»، صحيفة الأحداث، العدد 220، 25 مايو 2008م.

السياسة السودانية أن المؤتمر الوطني لم يف بوعد واحد قطعه مع الآخرين، أو ينفذ اتفاقاً أبرمه لحل مشكل البلد»، ويسخرون من حيثيات التراضي الوطني والمؤيدين لها، ويصفونهم بقولهم: «تبررون»، أي تبررون لما لا يمكن تبريره[139]. ويقف في هذا المعسكر الصحافية لنا مهدي عبد الله، والأستاذ أبو هريرة زين العابدين، والأستاذ خالد عويس. إلا أن الأستاذة رباح الصادق تصف أنصار هذا المعسكر بقولها: «واختلط لدى قواعده [أي الحزب] الوهم بالحقيقة، خاصة وهناك أفواه أدخلت شفاهها، بعضها في الداخل وبعضها في الخارج، وبعضها عن جهل، وبعضها عن غرض تستغل تأخر أو محدودية حركة الجهات المسؤولة داخل الحزب لتنوير الأعضاء، وهذا باب كبير للبلبلة ندعو الله أن يتداركه الأحباب»[140]. ونلحظ أيضاً أن هناك خلط في أذهان بعض المعارضين عندما يثمنون الاتفاق من الناحية التكتيكية، ويقدحون في شرعيته من الناحية الاستراتيجية، علماً بأن التكتيك يجب أن يكون تمهيداً لترسيخ القيم الاستراتيجية، وأن الخطأ الناشئ فيه يترتب عليه خطأ في الاستراتيجية نفسها، لذا فعليهم إما أن يؤيدوا الاتفاق ويمضوا في ركب الأولين، وإما أن يرفضوه جملة وتفصيلاً، ويسجلوا بذلك موقفاً معارضاً للاتفاق، دون أن يؤثروا خيار «مسك العصا من الوسط».

هل التراضي الوطني سفينة نوح أم التايتنك؟

كما يرى الصحافي ضياء الدين الدين بلال إن السيِّد الصادق المهدي مُبدع في اختيار العبارات والتشبيهات التي تختزل المواقف في قوالب مختصرة وجاذبة، والتي تعكس أيضاً مهاراته اللغوية في اختيار الألفاظ المناسبة وإنزالها

139. لنا مهدي عبد الله، «تبررون»، صحيفة **سودانايل**، 2008/5/30م.

140. رباح الصادق المهدي، «مداخلات للرزنامة: لماذا لا يغضب النقد الإمام»، صحيفة **أجراس الحرية**، يونيو 2008م.

على مقاماتها المطلوبة، وإجراء الاشتقاقات اللفظية المثيرة للإعجاب والجدل في آن واحد[141]. ولا شك أن هذه الاشتقاقات والعبارات الرمزية الجاذبة جعلت مواقف السيِّد الصادق السياسية بموجبها وسالبها منحوتةً في مخيلة العقل السوداني، ونذكر منها اصطلاح «يهتدون» عندما خرج من السودان وناصب نظام الإنقاذ العداء، و«تفلحون» عندما عاد من مهجره السياسي وآثر الحوار مع الإنقاذ ورموزها في الداخل، وقوله بعد اتفاق جيبوتي عام 1999م «ذهبنا لاصطياد أرنب واصطدنا فيلاً». وبعد توقيع اتفاق التراضي الوطني خرج إمام الأنصار على الساحة السياسية بعبارته الشهيرة التي تشبه الاتفاق بـ «سفينة نوح»، وبهذه الرمزية المختزلة وإيحاءات سفينة نوح المثقلة مفهوم الأنا والآخر أثار السيِّد الصادق جدلاً كثيفاً حول الغايات التي ينشدها اتفاق التراضي الوطني، لأن الوصف حسب رأي الأستاذ ضياء الدين بلال فيه «احتكار للحقيقة المطلقة، لا يتوافق مع نسبيات الواقع السوداني الملتبس»[142].

ولا شك أن إيحاءات الأنا والآخر المتدثرة بعباءة الحق والباطل قد أفرزت تداعيات سالبة، واجتهادات متعددة، بعضها يصب في خانة التأييد للاتفاق، وبعضها يرفض حيثياته جملة وتفصيلاً. بدليل أن الأستاذ علي أحمد السيِّد، القيادي في الحزب الاتحادي الديمقراطي جناح الميرغني، يرى: «أن وصف الصادق لاتفاقه بأنه مشابه لسفينة نوح لا يدل على أثر مصالحة وطنية، لأن سفينة نوح كانت للمؤمنين في مقابل الرافضين لركوب السفينة، باعتبارهم كفاراً، وهي مقابلة لا تقود لمصالحة أو تراضي إطلاقاً»[143]. وفي

---

141. ضياء الدين بلال، «الصادق المهدي ... تشبيهات لاذعة»، صحيفة **الرأي العام**، العدد 3843، 26 مايو 2007م.

142. المصدر نفسه.

143. علي أحمد السيد، صحيفة **الأحداث**، 2008/5/27م.

ضوء هذه التوطئة يذهب الأستاذ علي أحمد السيِّد إلى القول بأن المصالحة الوطنية جهد يجب أن تقوم به حكومة الوحدة الوطنية مجتمعة، حسب ما هو منصوص عليه في اتفاقية السلام الشامل والدستور، وأن الانفراد الحزبي بمثل هذا الجهد يضعف هذا المسعى، ويخرجه من حيزه الوطني الرحب إلى إطار الثنائيات الضيق الذي لا يفي باستحقاقات الوطن والمواطن، والمواثيق التي تعاهد عليها طرفا نيفاشا.

وتدفع أيضاً إيحاءات الأنا والآخر الأستاذ كمال الجزولي ليتساءل في ذكاء عن ابن نوح الذي آثر عصمة الجبل دون الصعود على متن السفينة الناجية، ويجيب الدكتور القرَّاي عن تساؤله بقول: «إن موقف السيِّد الصادق المهدي، وقد خالف إجماع الشعب السوداني، بما فيه الشرفاء من أبناء حزب الأمة وكيان الأنصار، يشبه موقف ابن نوح، الذي خالف أباه والعقلاء من قومه، واتبع الغاوين فغمره الطوفان، وحين يقع الندم، ويدرك السيِّد الصادق الغرق، يلتمس له هذا الشعب المغفرة»[144]. وهنا تكمن إشكالية التشبيه، لأن الساخطين على حزب الأمة القومي حاولوا أن يفسروه حسب ما يتفق مع توجهاتهم الأيديولوجية، ويكرسوا بذلك للقيم الإقصائية في إطار مفهوم الأنا والآخر. لأن تشبيه السيِّد الصادق المهدي بابن نوح يقلل أيضاً من فرص التواصل السياسي الايجابي بين القوى السياسية في السودان، ويضع العراقيل أمام أي تراضٍ وطني يمكن أن يتواضع عليه أهل السودان ليخرجوا البلاد والعباد من نفق الصراع السياسي المظلم.

وفي مقابل تشاؤم الساخطين من التشبيه هناك تفاؤل في معسكر الراضين عن الاتفاق، ويمثل هؤلاء موقف الدكتور عبد الرحيم عمر محيي الدين، القيادي في المؤتمر الوطني، الذي يرى أن التراضي الوطني خطوة

144. عمر القرَّاي، «قراءة في اتفاق التراضي الوطني»، صحيفة سودانايل، يونيو 2008م.

إيجابية تجاه «تصحيح أخطاء الماضي القاتلة» التي ارتكبها السيِّد الصادق المهدي «في محاربة الإسلاميين»، ويمضي ويقول «نحن أبناء الأنصار وأعضاء الحركة الإسلامية نضع أسلحتنا في كنانة الإمام، ونقول له الآن قد بدأت المسيرة التي سيسجلها لك التاريخ بمداد من نور في سجل الخالدين. إنها سفينة نوح التي سنسعى نحن في المؤتمر الوطني أن نوفر لها المراسي، والوقود، والزاد، وأن نزودها بالجدية والعزيمة، وعلى إخوتنا في قيادة المؤتمر أن يصدقوا هذه المرة مع حفيد المهدي قبل أن يدركهم الطوفان، وأن يترفعوا عن صغائر الدنيا، ومناصبها، ومغانمها من أجل سودان مسلم، وقوي، وموحد لا مجال فيه لمخالب القطط الأجنبية»[145].

فلا غرو أن تفسير المتن بهذه الكيفية القادحة والمادحة دون الوقوف على حواشيه اللاحقة فيه إشكال رمزي جارح في مواقف الذين يقفون على ضفة النهر الأخرى، ويعتقدون أن اتفاق نيفاشا ومعارضة الإنقاذ سينجيانهما من الغرق، وفيه أيضاً تجسيد لجدلية التدافع بين الحق والباطل الذي تزخر به أدبيات التراث الإسلامي. إلا أن السيِّد الصادق نفسه يرى أن تفسير خصومه السياسيين فيه خطأ وإجحاف لفهم التشبيه المجازي، لأنهم فسروا عبارة «سفينة نوح» على طريقة «لا تقربوا الصلاة» دون إيراد علة السُكر القائم عليها الحكم، بذلك يرى أن مفهوم سفينة نوح المقصود به التراضي السوداني في جوهره العام، وليس اتفاق الأمة والوطني، لان الاتفاق محطة في الطريق إلى تلك الغاية المنشودة، وجزء من التراضي الوطني الشامل، وإذا لم يكن الأمر كذلك فلا داعي للدعوة إلى مؤتمر جامع[146].

---

145. عبد الرحيم عمر محي الدين، «المؤتمر الوطني والصادق المهدي: بداية صحيحة وإن جاءت متأخرة»، صحيفة آخر لحظة، 5 يونيو 2008م.

146. السيد الصادق المهدي في حواره مع عيدروس عبد العزيز، صحيفة **الشرق الأوسط**، 2008/6/5م.

ويندرج تحت هذه الحاشية موقف الدكتور إبراهيم الأمين الذي يرى أن السودان أمام خيارين لا ثالث لهما: أحدهما خيار توحيد القوى السياسية في السودان حول مشروع يشكل نموذجاً للدولة القومية، والممثلة لكل مكونات المجتمع السوداني، وهنا يأتي اصطلاح سفينة نوح والناجين من الغرق، والخيار الثاني هو خيار الغرق الذي يجعل السودان ساحة للصراعات الداخلية والاستقطاب الإقليمي والدولي[147]. إلا أن الدكتور إبراهيم الأمين لم يفصح صراحة عن ماهية المشروع القومي الذي ينشده والذي يمكن أن تتوحد حوله القوى السياسية. هل يعني اتفاق التراضي الوطني في إطاره الثنائي الناشد للقومية، أم يدعو أصحاب العقل الاستراتيجي في السودان إلى البحث عن مشروع آخر في الأفق؟ لست أدري!

وفي نسق أكثر رحابةً من رؤية الدكتور إبراهيم الأمين ترى الأستاذة رباح الصادق أن «التراضي الوطني كفكرة مجردة (وليس الاتفاق بين الأمة والوطني) هو عصا موسى التي تلقف ما يأفكه الاستقطاب، وهو سفينة نوح التي تنقذ بلداننا من طوفان المواجهة والتمزق والدمار»، وسفينة نوح من وجهة نظرها هي «الروح الوطنية المخلصة التي تنتظم جميع الأحزاب»، وتتجاوز الأحزاب بها هنَّات الخصام السياسي إلى تشمير ساعد الجد لإنقاذ البلاد والعباد، دون تقسيم القوى السياسية إلى معسكر ناجين ومعسكر مُغرقين. وبهذه الكيفية تحاول الأستاذة رباح الصادق أن تأتي بحاشية مفيدة، تفرغ رمزية سفينة نوح من معناها التقليدي التقابلي، وتأتي باصطلاح تصالحي معاصر يتجسد في فكرة التراضي الوطني في معناها المطلق الذي لا يرتكن إلى إقصاء أحد، بل يسعى إلى وحدة الصف السياسي حول القضايا

---

147. إبراهيم الأمين، «لماذا الحوار مع الحزب الحاكم .. والدعوة للتراضي الوطني»، صحيفة **الأحداث**، 25 مايو 2008م.

المصرية، وبذلك يستطيع السودان أن يخطو إلى الأمام بعيداً عن أدبيات الشقاق والنفاق، وإيماءات معسكري الأنا والآخر المثقلة بجدلية الحق والباطل.

هل التراضي الوطني خطوة نحو الانتخابات القادمة؟

عرض مراسل صحيفة الشرق الأوسط الصحافي عيدروس عبد العزيز على السيِّد الصادق المهدي سؤالاً في هذا السياق مفاده أن «البعض يقول أن حزب الأمة يريد أن يمتطي جواد المؤتمر الوطني للاستفادة من إمكانياته لخوض الانتخابات، وأن المؤتمر الوطني يريد الاستفادة من جماهير الأمة في مواجهة تكتلات أخرى قد تطرأ؟» فرد عليه السيِّد الصادق المهدي بقوله: «لن نمتطي جوادهم ولن يمتطوا جوادنا، هناك جوادان، بدليل أننا نتحدث بلغتين في كثير من الموضوعات، مثل قضية العدل والمساواة وتشاد، ونحن حزبان مختلفان، وإن اتفقنا على أجندة واحدة».

ويبدو أن ما جاء في الاتفاق حول قضية «التعاون بين الحزبين في بناء القطاعات الفئوية والطلابية والنقابية والمفوضيات»، قد أثار حفيظة التنظيمات السياسية المعارضة للتوجهات الإسلامية للحزبين، ودفعها لتقديم بعض الاجهادات التفسيرية الطاعنة في قومية التراضي الوطني، وعدم شرعيته كوعاء للتفاوض القومي الشامل. وترى حركة حق في الاتفاق تكريس لاصطفاف سياسي يقوم «على أيديولوجية الإسلام السياسي، ومفاهيم السودان القديم، وسيكون العمود الفقري لتحالف انتخابي مرتقب، ويدل على ذلك التوسع والاستطراد في تناول قانون الانتخابات ودعوة منسوبي الحزبين للتعاون»[148].

---

148. موقف حركة القوى الجديدة الديمقراطية (حق)، المجلس القيادي، صحيفة سودانيز أونلاين: 2008/5/26م.

ويصف أحد ناشطي حزب الأمة في المهجر، الأستاذ أبو هريرة زين العابدين، قضية التعاون مع الحزب الوطني بأنها «الكارثة بعينها»، ولا يدري كيف سيحقق حزب الأمة هذا المسعى، هل بتشكل جهاز أمن يقوم بإجبار القطاعات الجماهيرية الرافضة للتعاون على الانصياع لتوجهات القيادة العليا في الحزب، أم يستورد الحزب جماهير جديدة لتقوم بالتطبيع الناعم مع المؤتمر الوطني الذي ذاقت جماهير الأمة العتيقة على يديه الأمرين. ويجمل قوله أن تنفيذ هذا البند دونه خرت القتاد[149].

ويرى بعض الناشطين في معسكر المؤتمر الوطني خلاف ذلك، لأن التعاون بين الحزبين من وجهة نظرهم سيفسح المجال لتجاوز الخصومة السياسية بين الأنصار والحركة الإسلامية، تلك الخصومة غير المبررة، التي لا تستند إلى «أسس فكرية، وإنما تؤججها الغيرة والتنافس حول مناصب الدنيا. فكل واحد من طرفي الاتفاق يحتاج بشدة للآخر. فالمؤتمر الوطني قادم على انتخابات غير مضمونة النتائج، وعلى مستوى حزب الأمة فإن السيِّد الصادق لا زال يرقد على عسل نتائج 1986م، ويظن أن الولاء لا يزال ثابتاً له، وكأنه لم يستصحب نفور وابتعاد أقرب الناس إليه، أمثال مبارك، والصادق الهادي، ومسار، والزهاوي، ونجيب، وغيرهم من الزعامات والبيوتات، علاوة على اشتعال دارفور، وظهور قوى جديدة في غرب السودان لها طموحاتها وارتباطها المحلية والإقليمية والدولية». ومن هنا يأتي تصور الدكتور عبد الرحيم عمر بأن التراضي الوطني سيمكّن الحزبين من مراجعة مشروع الإسلام الحضاري، وتنقيحه ليكون ترياقاً ضد أي مخطط يهدف إلى تفكيك السودان عبر زرع مخالب قط أمريكية بين جنابته، لذلك يسارع حفيد

---

149. أبوهريرة زين العابدين، «زورق الحقيقة: إنه اتفاق مع المؤتمر الوطني وليس اتفاق للتراضي الوطني» صحيفة **سودانايل**، يونيو 2008م.

المهدي ليأخذ سيف الإمام بحقه، ويستعد لمنازلة المشاركين في المخطط الأمريكي الصهيوني»[150].

لا جدال أن مثل هذه الرؤية الحالمة بانصهار الحزبين تخلق تشوشاً لمشروع السيِّد الصادق المهدي، الذي يريد أن ينطلق به من ضيق الثنائية الحزبية إلى رحاب القومية الشامل، وذلك عندما تناقش مفردات التراضي الوطني في مؤتمر جامع، يعقد الأمل عليه ليكون مخرج صدق من الأزمة السياسية الراهنة. ولكن يبدو أن بعض أنصار المؤتمر الوطني يفكرون في إطار حزبي ضيق لا يسمح لهذا المشروع بأن تنداح دائرته لتشمل الجميع، بل لا يزالوا يفكرون في إطار سفينة نوح ومفهومها التقليدي القائم على أدبيات المعسكرين المتخاصمين، وبذلك تصبح حواشي أمام الأنصار وأنصاره المؤيدين لاتفاق التراضي الوطني محل شك في نظر الخصوم، الذين يقدحون في الشرعية الثنائية القائم عليها الاتفاق، وفي عُرف بعض ناشطي حزب الأمة القومي الذين يروون في التعاون السياسي مع حزب المؤتمر الوطني حشف وسوء كيل لجهاد حزبهم المرير ضد حكومة الإنقاذ ورموزها السياسيين.

إشكالية الثنائية وجدلية الإجماع الوطني

يصف السيِّد الصادق المهدي اتفاق التراضي بأنه خطوة تجاه الإجماع الوطني، يمكن أن «يهجم» الأمة والمؤتمر الوطني به على بقية القوى السياسية، ويحصلان على مباركتها. إلا أن الأستاذ كمال الجزولي يقف عند مصطلح «الهجوم» بهذا الاتفاق على القوى السياسيَّة الأخرى، ويهجم بطرح عشرين سؤالاً على السيِّد الصادق المهدي تصب في إطار القيمة والدلالة

---

150. عبد الرحيم عمر محي الدين، «المؤتمر الوطني والصادق المهدي»، آخر لحظة، 5 يونيو 2008م.

الحقيقتين لاتفاق التراضي[151]. فلاشك أن مصطلح الهجوم مصطلح فريد، كما يرى الأستاذ الجزولي، ويبدو أن السيِّد الصادق استمده من تراث جده الإمام المهدي، الذي بيَّن في منشوراته التي بعثها إلى أهل السودان أن المهدية «هجمت» عليه، وبفعل هذا الهجوم يؤكد لهم أن فكرة المهدية كانت أمراً تكليفياً مرتبط بوحي الرسالة المحمدية، ولم تكن من بنات أفكاره كما يزعم «علماء السوء»، وهنا لا نود القول أن التراضي كان أمراً تكليفياً عال المقام، لكن يظل مصطلح الهجوم مصطلحاً فريداً في قاموس السياسة السودانية.

وفي نفس الاتجاه الذي ذهب إليه الأستاذ الجزولي في إطار بعض الأسئلة القادحة في ماهية التراضي الثنائية التي لا تسمو إلى قامة الوطن الجامع، يصف الدكتور إبراهيم الكرسني الوثيقة بأنها «وثيقة لقيادات مأزومة» ولا يمكن تحويلها إلى إجماع وطني، لأنه لا يعقل «أن تعمل قوتين سياسيتين منفردتين لفترة ستة إلى سبعة أشهر متصلة، وبمعزل تام عن بقية القوى السياسية، لصياغة وثيقة سياسية بكل تفاصيلها، ومن ثم يعرضانها على تلك القوى في «مؤتمر جامع» لمناقشتها وإقرارها!! هل هنالك استغفال لبقية القوى السياسية أكثر من ذلك؟ بل هل هنالك استهبال لتلك القوى أكثر من هذا؟ ألا يقدم مثل هذا الموقف في حد ذاته تفسيراً موضوعياً لغياب تلك القوى عن هذا اللقاء»[152].

ويصب في الاتجاه ذاته موقف حركة القوى الجديدة الديمقراطية (حق)، التي تطرح حزمة من الأسئلة القادحة في قومية الاتفاق ووطنيته: «إذا كان الصادق المهدي صادقاً حقاً في الوصول لتراض وطني، فلماذا لم

---

151. كمال الجزولي، «رزنامة الأسبوع: نضمي .. نضمي .. نضمي»، **سودانيز أونلاين**، 31 مايو 2008م.

152. إبراهيم الكرسني، «التراضي الوطني: وثيقة لقيادات مأزومة»، صحيفة **سودانايل**، 21 مايو 2008م.

يطوِّر حواره مع حلفائه من الأحزاب للوصول لتصور مشترك أولاً، ثم الذهاب معاً لمفاوضة المؤتمر؟ أولم يكن ذلك أكثر قومية وثنائية؟ أو ليس هو ابسط ما يقتضيه المنطق السليم؟»[153].

وفي بيان الحزب الشيوعي السوداني المؤرخ في 24 مايو 2008م وصفت سكرتارية اللجنة المركزية للحزب اتفاق التراضي الوطني بأنه في «جوهره اتفاق ثنائي بين حزبي الأمة القومي والمؤتمر الوطني»، وأنه لم يأت بجديد، بل يصب في وعاء الاتفاقيات الثنائية، ويبدو أن طرفيه يخططان لخطوة أبعد من ذلك، تشبه «التحالف الاستراتيجي» لخوض الانتخابات القادمة. وبهذه الكيفية يسقط الحزب الشيوعي السوداني قناع القومية عن الاتفاق، ويحصره في إطار الاتفاقيات الثنائية، ويصف خواتيمه بالتحالف الاستراتيجي الذي يتعارض في كلياته مع طرح الحزب الشيوعي السوداني.

وتنصَّل أيضاً المؤتمر الشعبي عن مواقفه الداعمة للاتفاق، لأن حزب الأمة من وجهة نظره قد تعامل بسلبية مع الأحزاب السياسية عندما وقع وثيقة التراضي منفرداً دون استصحاب ملحوظات القوى السياسية الأخرى.

وفي هذا السياق يقول الدكتور بشير آدم رحمة، الأمين السياسي للمؤتمر الشعبي: «عندما دعانا الصادق لتقديم ملاحظاتنا ذهب إليه نقد، والترابي، وعلي محمود، وقدموا إليه ملاحظات مكتوبة حول مجمل الاتفاق، لكننا عندما طالعنا الوثيقة في صورتها النهائية لم نجد أي من ملحوظتنا أو ملحوظات الأحزاب الأخرى مدرجة في الوثيقة. وبهذه الكيفية تبرأ المؤتمر الشعبي من مباركته السابقة للاتفاق قبل توقيعه، بل ذهب أنصاره في اتجاه معاكس لأدبيات الاتفاق، لأنهم شرعوا في إجراء اتصالات سياسية مع

153. موقف حركة حق، صحيفة سودانيزأونلاين، 26 مايو 2008م.

القوى الأخرى، يحسبونها «أفضل حالاً من جهد الأمة والوطني، لأنه تشمل أحزاباً سياسية، شرقاً وغرباً وجنوباً، وشخصيات مجتمعية، وتكنوقراط، وغيرهم من أجل إضاءة نفق الوطن المظلم الآن»[154]. وسواء أثمرت هذه الاتصالات أم لم تثمر، فنجدها تقلل من شأن الاجتماع الوطني حول اتفاق التراضي، وتفسح المجال لمزيد من المناورات السياسية، التي لا تصب في صالح الإجماع القومي الذي ينشده حزب الأمة.

ومن خلال هذه المواقف الناقدة لثنائية اتفاق التراضي الوطني يبدو أن إمكانية تحويله إلى اتفاق قومي شامل تتواضع عليه كل القوى السياسية ليس بالأمر السهل، لأن القوى السياسية الرافضة تعللت بعدم مشاركتها في صياغة الاتفاق، وعدم مباركتها لمراسيم توقيعه، فلا جدال أن مثل هذا الشعور بالتجاهل والتهميش يفضي إلى تقليص فرص التوافق السياسي حول وثيقة التراضي، بل أن بعض إيماءات الاتفاق القادحة في اتفاقية السلام الشامل (نيفاشا) تجعل الحركة الشعبية أكثر تشككاً في نوايا شريكها في الحكم، وتتطير بأن الاتفاق موجَّه بشكل خاص ضدها وبشكل عام ضد الجنوب. فإذا ظل موقف الأحزاب السياسية بهذه الصورة القاتمة والرؤية الضبابية فإن اتفاق التراضي بين الأمة والمؤتمر الوطني سيسهم في إنتاج أزمة أخرى، ويفضي أيضاً إلى تعقيد المشهد السياسي أكثر مما كان عليه، بدلاً من أن يكون مخرجاً لحل الأزمات التي يعاني منها السودان.

وعند هذا المنعطف يضحى موقف السيِّد الصادق المهدي موقفاً حرجاً، لا يحسد عليه بين المعارضين والمؤيدين، الذين فشلوا في أن يجتمعوا على كلمة سواء.

---

154. عمار عوض، «التراضي الوطني هل يبدأ بأزمة»، صحيفة **الأحداث**، 27 مايو 2008م.

خاتمـة

تدور كل التحفظات التي أثارها المؤيدون والمعارضون لاتفاق التراضي الوطني حول مصداقية حكومة الإنقاذ في الوفاء بالوعود التي قطعتها مع حزب الأمة القومي وغيره من الأحزاب الأخرى، لأن الإنقاذ في عُرفهم حكومة قد أدمنت نقض العهود والمواثيق مع الآخرين، ومواقفها في هذا الشأن ليست مجرد حالة مزاجية طارئة يمكن تبديلها بالمواعظ السياسية والأخلاقية مهما كانت وجاهتها وأهميتها، بل هي مواقف تنطلق من نهجها الإقصائي المتجذِّر في تصورها الشمولي للأشياء، ونظرتها الحزبية المرتبطة بأدبيات «التمكين والتمتين»، علماً بأن وجودها في السُلطة قد تدثر بامتيازات كثيرة لا يمكن التنـازل عنها بسهولة. وهنا مربط الفرس، الذي تخشاه الأحزاب السياسية التي طرحت على حزب الأمة حزمةً من الأسئلة المرتبطة بضمانات تنفيذ اتفاق التراضي الوطني، وطبيعة القيد الزمني المرتبط بإجراءات التنفيذ، وتفعيل الاتفاق على صعيد الواقع. وأما الفريق الآخر من المعارضين فيتوجس أن يكون التراضي الوطني مدعاة لقيام تحالف استراتيجيٍ بين الأمة والوطني، يصب في خانة المشروع الحضاري الإسلامي، الذي يمكِّن لأدبيات «السودان القديم» حسب زعمهم، ويسحب البساط من تحت قيم «السودان الجديد» التي أرستها اتفاقية السلام الشامل (نيفاشا)، وبذلك يجمعون على أن مثل هذه الخطوة ستكون خصماً على فاتورة الوحدة الوطنية، والديمقراطية التي ينتظر أن تكون خطوة تجاه تأسيس نظام حكم يتواضع عليه الناس جميعاً.

لا جدال أن هذه المواقف تضع حزب الأمة في موضع حرج لا يغار عليه، وتطرح أسئلة محورية تحتاج إلى إجابات شافية. هل سيواصل حزب الأمة في تنفيذ اتفاقه الثنائي مع حزب المؤتمر الحاكم إذا لم يتحقق الاجتماع الوطني المرجو؟ وإذا آثر المواصلة، هل سيحتج الحزب بأن الاتفاق سيبقى،

لأنه حلقة مهمة لتضييق الخناق على الشموليين في الحزب الحاكم؟ وهل بموجب ذلك يسهم الحزب في إنجاز عملية انتقال السودان من ضيق الشمولية إلى رحاب الديمقراطية وفق منظومة «الانتفاضة الانتخابية» التي يدعو إليها السيِّد الصادق المهدي؟ فالإجابات عن هذه الأسئلة شأن يهم حزب الأمة وقيادته السياسية، وأن الأيام كفيلة بالإفصاح عنها، لكن إذا لم يتحقق لحزب الأمة الإجماع الوطني الذي ينشده حول التراضي الوطني، ولم يف المؤتمر الوطني بتنفيذ بنود الاتفاق كما يروق لجماهير الأنصار وحزب الأمة، فهل سيركز السيِّد الصادق المهدي جهوده في تفاعيل «الانتفاضة الانتخابية»؟ والتفعيل يعني الاهتمام بالبُعد الساكن للعملية الانتخابية، والقائم على تشكيل المفوضية القومية للانتخابات، تشكيلاً يبعدها عن تأثير الأجهزة التنفيذية ويضمن حياديتها، ويوطِّن لها أيضاً في إطار قانوني انتخابي ورقابة محايدة، تكون غايتهما تحقيق الحرية والنـزاهة المنشودتين لإحداث التحول الديمقراطي الذي يحلم به أهل السودان. ومن ثم يجب على الأحزاب السياسية أن تتحرك بحكمة وعقلانية من منعرج التركيز على نقد سلبيات التراضي الوطني تجاه إنجاز أولويات المرحلة المقبلة، والمتمثلة في حل أزمة دارفور، وتنفيذ استحقاقات الاتفاقيات المبرمة، وتفعيل آليات «الانتفاضة الانتخابية».

الناظر عبد الجبَّار حسين زاكي الدين (1903-1999م)

أحد رموز الإدارة الأهليَّة في كردفان

في يوم الخميس الرابع عشر من يناير 1999م شيَّعت مدينة الأُبيِّض وأبناء نظارة البِديريَّة وزعماء عشائر كردفان في موكب مهيب جثمان الناظر عبد الجبَّار حسين زاكي الدين، بعد عمر ناهز ستة وتسعين عاماً، قضاها في خدمة الإدارة الأهليَّة والعمل الوطني. شيَّع الفقيد قلَّة من أتراب الصبا الذين أفناهم القدر، وكثرة من أبنائه وأحفاده الذين عاش بين ظهرانيهم شيخاً لقرية أم صِميمَة معقل أسرة زاكي الدين محمد حلو، ثم عمدة لعمودية أبي حراز محط رحال أولاد حليب، وأخيراً ناظراً لنظارة البِديريَّة في وسط كردفان. وبجانب أعمال الإدارة الأهليَّة كان الناظر عبد الجبَّار رئيساً لمجلس دار البِديريَّة لثلاث دورات متعاقبة (1959-1970م)، وعضواً دائماً بمجلس المديرية، ورئيسا لاتحاد زعماء عشائر كردفان، ووكيلاً لإمام الأنصار السيِّد عبد الرحمن المهدي، ثم ابنيه الصديق والهادي تباعاً. وفوق هذا وذاك كان أجواداً من الطراز الأول، حيث لمع في مجالس الديَّات بدار البِديريَّة، ومحافل المؤتمرات القبلية، ولجان الصلح في كردفان ودارفور وبحر الغزال.

بهذه الخبرة الواسعة والمواهب المتعددة والإنجازات الرائدة كان رحيل الناظر عبد الجبَّار في نهاية الألفية الثانية رحيل جيلٍ بكامل ملامحه، جيل تفتحت عيناه في عهد الاستعمار البريطاني (1898-1956م)، وتربى في كنف آباء كان ولاؤهم متنازعاً بين السُخط على حكم الخليفة عبد الله التعايشي

(1885-1898م) والإيمان الراسخ الذي لا يقبل نقداً في المهدية، ويلتزم التزاماً حرفياً بنصوص البيعة الأولى للإمام المهدي. كان وقع هزيمة المهدية على أبناء ذلك الجيل صدمة رهيبة وحدثاً مروعاً، إلا أن المعارضين منهم سرعان ما تخلَّصوا من آثار الصدمة، ووضعوا كل إمكاناتهم في خدمة العهد الجديد الذي تسنموا فيه أعلى مراتب القضاء، والإدارة المحلية، والتعليم. والشاهد في ذلك أن شاعر المهدي الفطحل محمد عمر البنا أصبح مفتشاً للمحاكم الشرعية، والمجاهد محمد عثمان أبوقرجة عمدةً لمنطقة القطينة، والشيخ بابكر بدري مفتشاً للتعليم بمصلحة المعارف. أما أهل البيعة الذين أذهلتهم الهزيمة وعدُّوها نهاية الدنيا والتاريخ فقد آثروا الهجرة من بقعة الإمام المهدي (أم درمان) إلى معاقلهم التي هجروها في الريف، إما رغبةً في التبرك بصحبة الإمام المهدي، أو رهبةً من سيف الخليفة عبد الله. فقد شكل هؤلاء العائدون إلى أوطانهم معارضة صامتة في وجه البريطانيين وحضارتهم، بيد أن معارضتهم لم تفقدهم تقديرهم للمستعمر واحترامه لهم، لأنه وعدهم بعدم التدخل في شؤونهم المحلية، وبسط الأمن وسيادة القانون، واحترام تقاليدهم المحلية وأعرافهم المرعية. هكذا روَّض البريطانيون المعارضين، وجعلوهم يتصالحون مع النظام الجديد، الذي خدموه بصدق طويَّة واعتقاد بأن خدمة المستعمر تصب في وعاء خدمة الوطن والعشيرة. ومن أمثال هؤلاء الشيخ حسين زاكي الدين محمد حلو، الذي عاد مع أفراد قبيلته من أمدرمان ومنطقة ود الترابي بالجزيرة إلى دار البديريَّة بكردفان، حيث انخرط هو أعيان قبيلته في خدمة مؤسسات الإدارة الأهليَّة. وفي أولى سني هذا التصالح الاستراتيجي رُزق الشيخ حسين زاكي ابناً ذكراً أطلق عليه اسم «عبد الجبَّار»[155].

155. الناظر عبد الجبَّار حسين زاكي الدين، مقابلة شخصية، الأبيض، أكتوبر 1994م.

الخلفية التاريخية

ينتمي عبد الجبَّار إلى أولاد حليب، أحد بطون قبيلة البديريَّة في كردفان. كان جَدُّه زاكي الدين محمد حلو عُهدة (أو عمدة) لمنطقة أم صميمة في العهد التركي المصري (1820–1881م)، وعم أبيه الشيخ عبد الله محمد حلو أول أمير عقد له الإمام المهدي لواء راية البديريَّة، التي اشتركت في حصار مدينة الأبيض وتحريرها عام 1883م، وأسهمت في تحرير الخرطوم، وتأسيس حاضرة الدولة المهدية بأمدرمان عام 1885م. ثم بعد ذلك التحق نفر من أعيانها بجيوش الأمير حمدان أبو عنجة المرابطة على الحدود الحبشية، حيث استشهد ثلاثة من قادتها الأوفياء للمهدية، وهم الشيخ النصري عالم، والشيخ صالح عبد الجبَّار، والشيخ سلامة عبد القادر[156].

وبعد هزيمة الأنصار في كرري عام 1898م عاد الشيخ حسين زاكي الدين وأفراد أسرته إلى معقل أجدادهم بقرية أم صميمة شمال غربي الأبيض، وبعد أربعة أعوام من تاريخ عودتهم (1903م) احتفل عيال زاكي الدين بميلاد عبد الجبَّار، الذي وُلد بعد عام من ميلاد أخيه أحمد المصطفى وقبل اثني عشر عاماً من ميلاد أخيه ميرغني. هكذا وُلد عبد الجبَّار كسائر أبناء جيله الذين أطلق عليهم الأستاذ الشاعر محمد المكي إبراهيم «أحفاد الهزيمة»[157]، لأنهم لم يشهدوا الهزيمة الكبرى في كرري، ولم يكونوا على قدر كافٍ من الوعي يؤهلهم لفهم معناها في سنوات الغزو الأولى، بل أسدل

---

156. لمزيد من التفصيل انظر أحمد إبراهيم أبوشوك:

Ahmed Ibrahim Abushouk, «Dar Bidayriyya Nazirate: Indirect Rule and 1970», Ph.D. Thesis, University-Traditional Leadership in the Sudan, 1900 .of Bergen, 1997, 58

157. محمد المكي إبراهيم، الفكر السوداني: جذوره وتطوره، ط 2، الخرطوم: مطبعة أرو، 1989م، ص 41.

الزمن بينهم وبينها حاجزاً تاريخياً سميكاً، حدث فيه تبدل في الولاء، حيث بدأ المعاصرون ينشدون على أنغام الإعجاب بالغزاة الذين أشاعوا الأمن وسيادة القانون على عرش المهدية السليب، ويقتدون بهم «اقتداء المغلوب بالغالب»، كما يقول ابن خلدون[158]، والشاهد في ذلك أن نفراً من أبناء ذلك الجيل تعلموا في مدارس المستعمر، وتشربوا بثقافته، وأضحوا أكثراً إلماماً بشؤون الحكم والإدارة الحديثة في السودان، والنظم السياسية السائدة في العالم المتحضر.

أما الصبي عبد الجبَّار فقد اكتفى بدراسة الخلوة، وحفظ جزءاً من القرآن وراتب الإمام المهدي، الذي كانت تعدُّ حيازته جريمة يعاقب عليها قانون المستعمر بالسجن[159]. وبعد أن تعلم مبادئ القراءة والكتابة بالخلوة لازم مجالس والده الذي كان يحظى باحترام أعيان البِديريَّة، ويتمتع بثقة الإداريين البريطانيين في مديرية كردفان. كانت تلك الفترة تمثل مرحلة من مراحل إعداد عبد الجبَّار ليكون الساعد الأيمن لوالده في إدارة شؤون القبيلة، وخليفة له من المستقبل. فلذا قد وصفه السيِّد إسكيد، مفتش مركز الوسط (أو الأبيض) بأنه: «خير مثال لشاب نشأ في بيئة بدوية ذات تقاليد إسلامية»، وتنبأ أنه «سيكون خير خلف لوالده» الناظر حسين زاكي الدين[160]. وبالفعل تحققت فراسة السيِّد إسكيد، عندما عُين العمدة عبد الجبَّار ناظراً لنظارة البِديريَّة خلفاً لوالده عام 1948م.

---

158. عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة، ص 104.

159. حسن أحمد إبراهيم، **الإمام عبد الرحمن المهدي: دراسة حول المهدية الجديدة ودور الإمام عبد الرحمن المهدي في الحركة الوطنية، 1898-1934م**، أم درمان: مطبعة الحرية، 1998م، ص 77-78.

160. ملف الناظر عبد الجبَّار حسين زاكي الدين، دار الوثائق القومية الخرطوم، الرمز (K.1..2 6/1/Obeid, 33)

عبد الجبَّار والإدارة الأهليَّة

كانت الإدارة الأهليَّة تمثل امتداداً طبيعياً للنظام القبلي الذي فرضته ظروف الاستقرار الجماعي في الريف، وطوَّره الساسة البريطانيون في شكل أجهزة محلية ترعى نشاطات الأفراد والمجموعات القبلية، وتعمل على بسط الأمن والاستقرار، وحماية البيئة المحلية وفق تقاليد وأعراف موروثة. وسنَّ الإداريون البريطانيون حزمة من القوانين واللوائح التي أسهمت في تنظيم وظائف تلك الأجهزة المحلية من الناحية الإدارية والأمنية والقضائية، ويمكننا أن نجمل تلك القوانين واللوائح فيما يلي:-

- قانون سلطات مشايخ الرحل لسنة 1922م.
- قانون سلطات المشايخ لسنة 1927م وتعديله لسنة 1928م.
- قانون المحاكم القروية لسنة 1925م وتعديله لسنة 1930م.
- قانون المحاكم الأهليَّة لسنة 1932م.
- قانون الحكم المحلي لمناطق الأرياف لسنة 1937م.

وبموجب هذه القوانين أضحى رجال الإدارة الأهليَّة يتمتعون بثقل سياسي وإداري وقضائي في مناطق ثقلهم القبلي، ويمثلون حلقة وصل بين الحكومة المركزية ورعاياهم في الأرياف والبوادي، لأن أنشطتهم الوظيفية كانت تتجلى في تقدير الضرائب المحلية وتحصيلها، وحفظ الأمن والنظام العام، والفصل في معظم قضايا الحقوق والجنايات.

بدأت علاقة عبد الجبَّار الرسمية بنظام الإدارة الأهليَّة في يوليو 1927م، عندما عُين عمدة لمنطقة أم صميمة خلفاً لوالده الذي نُصِّب عمدة عموم لمركز وسط كردفان بصلاحيات إدارية وأمنية وقضائية. وبعد اجتياز سنتي الاختبار وصفه السيِّد إسكيد، مفتش مركز الوسط، بأنه «شاب يفيض حيوية، ومحصل ضريبة ناجح. يتمتع باحترام أهل عموديته أكثر من أن يكون محبوباً بينهم في هذه اللحظة، لأن خلف والده الذي يعدُّ شخصية متفردة في

مجتمع أم صميمة، وأجواداً مسموع الكلمة في منطقة أبي حراز»[161]. في عام 1930م كُلف العمدة عبد الجبَّار بإدارة عمودية أبي حراز بعد إقالة عمدتها أحمد محمد الكنون، وفي عام 1933م ضُم إليه جزءٌ من عمودية أم دومة بعد إلغائها ورفع عمدتها الشيخ يعقوب النصري عالم، وبهذه التعديلات الإدارية الرامية لتقوية نفوذ أولاد زاكي الدين أضحى العمدة عبد الجبَّار عمدةً لأكبر عمودية في نظارة البِديريَّة، إذ تعادل مساحتها وربطها الضريبي ربع مساحة دار البِديريَّة بعموديتها الاثنتي عشرة.

في ضوء سياسة الحكومة الرامية لتعزيز نفوذ أولاد زاكي الدين وصى السيِّد أوكلي، مفتش مركز الوسط، بمنح الشيخ حسين زاكي الدين لقب ناظر بدلاً من عمدة عموم، ورفع سلطاته القضائية إلى سلطات قاض من الدرجة الثانية. وبناءً على هذه التوصية أصدر السير سايمز استيورت، حاكم عام السودان، في 18 يوليو 1934م قراراً يقضي بتعين الشيخ حسين زاكي الدين ناظراً لنظارة البديريَّة، ورئيساً لمحكمة كبرى ذات سلطات أولية واستئنافية في المنطقة. وأُقيمت مراسم الاحتفال بهذه الترقية في قرية أم صميمة، وبعدها انتقلت رئاسة نظارة البديريَّة إلى المنطقة التي تُعرف حالياً بحي الناظر غرب مدينة الأبيض. وتتويجاً لهذا التعيين منح الناظر حسين زاكي الدين كسوة شرف من المرتبة الأولى في يوم عيد ميلاد الملك جورج الخامس لسنة 1935م، وذلك تقديراً لجهوده الإدارية واعترافاً بدرجته العالية عن أهل السلطان والجاه[162]. وبعد ثلاث سنوات من تنصيب الناظر حسين اعترفت الحكومة بالنحاس التاريخي لقبيلة البِديريَّة، الذي ورثه الناظر من أسلافه، ومنحته أيضاً نحاسين آخرين لتكمَلة طاقم النظارة. وبذلك

161. المصدر نفسه.

162. المصدر نفسه. لمزيد من التفصيل عن كساوى الشرف انظر: محمد إبراهيم أبوسليم، **أدوات الحكم والولاية في السودان**، بيروت: دار الجيل، 1992م، ص 58-60.

اكتملت شارات النظارة في دار البديريَّة، وأضحى أولاد زاكي الدين أهل سلطان سياسي وجاه عريض، معترفاً به محلياً ومؤيداً رسمياً[163].

في ظل هذه التطورات الإدارية المتلاحقة عُين العمدة عبد الجبَّار وكيلاً عاماً لوالده، وأخيه ميرغني وكيلاً ثانٍ بسلطات إدارية محدودة، أما أخيهما الأكبر أحمد المصطفي فقد خلف العمدة عبد الجبَّار على إدارة عمودية أبي حراز. وبعد أن تقاعد الناظر حسين زاكي لكبر سنِّه عام 1948م، عُين العمدة عبد الجبَّار ناظراً لنظارة البديريَّة، وأخيه أحمد المصطفى وكيلاً عاماً. ومنذ ذلك التاريخ تولى الناظر عبد الجبَّار إدارة شؤون نظارة البديريَّة بعمودياتها الاثنتي عشرة، ومشيخاتها التي يربو عددها على الثلثمائة مشيخة. وبعد فترة توليه النظارة وصفه السيِّد قوين بل، مفتش مركز الوسط، بأنه: «ناظر وفي، يُعوَّل عليه، وشخصية بشوشة، يدير شؤون قبيلته بحكمة وثبات، إداري كفؤ، وحاذق متطلع لرفاهية قومه». وبموجب هذه التوصية تمَّ منح الناظر عبد الجبَّار كسوة شرف من المرتبة الأولى، ووسام تتويج الملك أليزبيث، وذلك في عام 1952م[164].

هكذا ترقى الناظر عبد الجبَّار في سُلّم إدارة نظارة دار البديريَّة، وشهد له الإداريون البريطانيون بالكفاءة الإدارية، والحنكة المهنية في تصريف شؤون الدار، وبفضل ذلك العطاء المشهود ظل في منصبه ناظراً لنظارة دار البديريَّة إلى أن حُلت الإدارة الأهليَّة عام 1970م، وذلك بموجب قرار أصدره مجلس قيادة «ثورة مايو» الذي برر إجراء الحل بجملة من التهم والأسباب الطاعنة

---

163. ملف الناظر عبد الجبَّار حسين زاكي الدين، دار الوثائق القومية الخرطوم، الرمز (K.1..2 6/1/Obeid, 33). لمزيد من التفصيل عن أهمية النحاس بالنسبة لقادة الإدارة الأهليَّة انظر: محمد إبراهيم أبوسليم، **أدوات الحكم والولاية في السودان**، ص 147-232.

164. ملف الناظر عبد الجبَّار حسين زاكي الدين، دار الوثائق القومية الخرطوم، الرمز (K.1..2 6/1/Obeid, 33).

في كفاية مؤسسات الإدارة الأهليَّة، والتي يمكننا أن نجملها في يلي:

- إن الإدارة الأهليَّة أسلوب حياة جامد، بنى مجده على جهل رعاياه وعزلهم عن الحركة العامة في المجتمع.
- إنها امتداد طبيعي للتربية الاستعمارية، ووسيلة متخلفة للحكم فات أوانها.
- إن نفوذ رجالها الإداري والقضائي والأمني يؤثر سلباً على التجربة الديمقراطية.
- إنها أداة استعمارية تقوم على الاستبداد الفردي ومعاداة الوعي العام في المناطق الريفية.
- إن تاريخها ارتبط بالرشاوى والأتاوات واستغلال الموارد المحلية.

وبناءً على هذه المبررات جاء قرار الحل الذي أفضى إلى توزيع سلطات الإدارة الأهليَّة بين مجالس الحكم المحلي، والمحاكم الشعبية، ولجان تطوير الريف، ووحدات الاتحاد الاشتراكي. إلا أن الممارسة العملية أثبتت عجز هذه المؤسسات البديلة من سد الفراغ الذي أحدثه قرار حل الإدارة الأهليَّة في مديرية كردفان ودارفور بصفة خاصة. وتمَّ حصر أوجه القصور في القضايا التالية:

أولاً: مجالس الحكم الشعبي المحلي بحكم الفلسفة التي وضعها الدكتور جعفر محمد علي بخيت لم تكن بديلاً عملياً لأجهزة الإدارة الأهليَّة، بقدر ما كانت أوعية إدارية-سياسية لتوسيع دائرة المشاركة الشعبية في مناطق الحضر والريف.

ثانياً: الضباط الإداريون بحكم تأهيلهم الأكاديمي وثقافتهم لم يكونوا بديلاً مناسباً لزعماء العشائر، بل كانوا موظفي خدمة مدنية، يتصرفون بحرفية القوانين، ويخضعون للنقل من مكان إلى آخر، الشيء الذي جعلهم

أقل استيعاباً لدقائق البيئات المحلية التي كانت تحكم مسارات حركة المجتمعات الريفية.

ثالثاً: إقرار مبدأ الفصل بين السلطتين القضائية والإدارية بالرغم من وجاهته النظرية لم يسهم في تحقيق العدالة المرجوة، بل أبطأ بسيرها، وأفقد المحاكم الشعبية والأجهزة الإدارية مصداقيتها في نظر إنسان الريف الذي لا يدرك كنه القيمة الكامنة وراء مبدأ الفصل بين السلطات.

رابعاً: استبدال العرف والسوالف بالقوانين الوضعية ضيق دائرة الإقناع الطوعي الذي يحقق الود والتعاون، ويضمن لمجتمع الريف أمنه وسلامته، علماً بأن الأحكام القضائية والإدارية التي تستند إلى قوة الإلزام النابعة القيمة العقابية الوضعية لم تحظ بقبول مواطني الريف.

خامساً: سوء المواصلات ووسائل الاتصال عاق سير أعمال مجالس الحكم الشعبي المحلي وأقعدها عن رسالتها التي تنادى بتوسيع دائرة المشاركة الشعبية[165].

واستناداً إلى هذه الأسباب وغيرها فقد انفرط عقد الأمن القبلي من مناطق الرحل وشبه الرحل، وتدنت إيرادات الضرائب المحلية والعوائد، وزادت مصروفات الفصل الأول (مرتبات الموظفين وأجور العمال) على حساب الفصل الثاني الخاص بالخدمات والتنمية. ومن ثم فإن هذا الواقع قد دفع حاكم إقليم كردفان آنذاك، الفاتح بشارة، إلى إعادة مؤسسات الإدارة الأهليَّة عام 1984م تحت اسم «الإدارة الذاتية في ظل الحكم المحلي»، وبموجب هذا الإجراء الاستثنائي الذي وافق عليه السيِّد رئيس الجمهورية، جعفر محمد نميري، أُعيد تعيين الناظر عبد الجبَّار معاوناً إدارياً لمنطقة وسط كردفان بصلاحيات وأمنية محدودة، وشأنه في ذلك شأن زملائه من زعماء الإدارات الأهليَّة في كردفان.

165. أحمد إبراهيم أبوشوك، «الإدارة الأهليَّة: الرأي والرأي الآخر»، ص 35-38.

وبعد سقوط حكومة مايو عام 1985م، أجمعت أحزاب الحكومة الديمقراطية على ضرورة إعادة بناء الإدارة الأهليَّة بسلطات إدارية وأمنية وقضائية في مناطق الرُّحَل وشبه الرُّحَل والحدود، وبسلطات إدارية وأمنية وشبه قضائية في المناطق الريفية المستقرة. وفي إطار هذه التعديلات تمَّت إعادة تعيين الناظر عبد الجبَّار حسين زاكي الدين ناظراً على نظارة البديريَّة، بصلاحيات إدارية وأمنية وشبه قضائية. وقبل أن يمارس الناظر مهامه الوظيفية سقطت الحكومة الديمقراطية، ثم جاءت حكومة الإنقاذ وأقرت تعيين الناظر عبد الجبَّار، إلا أنها عدلت لقبه الوظيفي إلى أمير لإمارة البديريَّة، تمشياً مع مصطلحات المشروع الحضاري، وعينت ابن أخيه الأستاذ الزين ميرغني حسين زاكي وكيلاً للإمارة. وكسباً لود الناظر ونفوذه الواسع في المنطقة، منحته حكومة الإنقاذ وسام الجدارة والخدمة الطويلة الممتازة، وميدالية ذهبية في مؤتمر تنمية محافظة شيكان. وبهذه الكيفية اختتم عمنا الناظر، كما يخاطبه أهل نظارته، سيرته مع الإدارة الأهليَّة برتبة أمير لإمارة البديريَّة في وقت كان الساسة السودانيون يتصارعون حول السلطة المركزية وكيفية تحديد مساراتها السياسية في الريف وفق أنساق جديدة تكون الكفَّة الراجحة فيها للتنظيمات السياسية الموالية لحكومة الإنقاذ.

الناظر عبد الجبَّار والحكم المحلي

تزامن تعيين عبد الجبَّار ناظراً للنظارة البديريَّة مع سياسة الحكومة الجديدة، الرامية إلى توظيف مؤسسات الإدارة الأهليَّة في إطار حكم محلي يرضي تطلعات الحركة ا لوطنية الوليدة في مناطق الحضر ويكسب تأييد زعماء العشائر في الأرياف والبوادي[166]. انتدب لهذه المهمة الخبير البريطاني

166. لمزيد من التفصيل انظر: حسن علي عبد الله، **الحكم والإدارة في السودان**، القاهرة: دار المستقبل العربي، 1986م؛ أحمد إبراهيم أبوشوك، «الإدارة الأهليَّة: النشأة والتطور»، **مجلة الخرطوم**، العدد 12، 1994م، ص 33-40.

لشؤون الحكم المحلي الدكتور مارشال الذي وضع تقريراً ضافياً عام 1949م عن المبادئ الأساسية التي يجب أن يقوم عليها نظام الحكم المحلي في السودان[167]. وعلى هدي هذا التقرير صدر قانون الحكم المحلي لسنة 1951م، والذي بموجبه نُظمت العلاقات الرأسية والأفقية بين الإدارات الأهليَّة ومجلس الحكم المحلي خلال فترة تربو على عقدين من الزمان.

وبموجب هذا القانون ألغى الحاكم العام السلطات التنفيذية والمالية التي مُنحت للناظر عبد الجبَّار في إطار قانون إدارة مناطق الأرياف لسنة 1937م، ثم تمَّ تأسيس مجلس دار البديريَّة بسلطات استشارية وتنفيذية محدودة. وعُين الضابط الإداري محمد عبد الحفيظ سكرتيراً ورئيساً للمجلس، والناظر عبد الجبَّار نائباً للرئيس، أما أعضاء المجلس فكان جلهم من رجال الإدارة الأهليَّة. وفي هذه المرحلة التأسيسية كانت مهمة رئيس المجلس وسكرتيره تتبلور في السيطرة التدريجية على السلطات التنفيذية والمالية التي كان يمارسها الناظر تحت قانون 1937م، وتنوير أعضاء المجلس بفن الحكم المحلي ومزاياه الديمقراطية، إلا أن سطوة رجال الإدارة الأهليَّة على الجهازين التنفيذي والتشريعي قد أقعدت الضابط التنفيذي عن أداء الدور المناط به، أو الأحرى وجد الضابط نفسه في صراع مع الناظر ومعاونيه. ولم يكن مثل هذا الصراع قاصراً على مجلس دار البديريَّة، بل واجه معظم الضباط الإداريين السودانيين الذين بدأوا حياتهم العملية رؤساء وسكرتيري مجالس محلية ناشئة في مناطق يكثر فيها ثقل الإدارة الأهليَّة. ففي دار حمر مثلاً هاجم مفتش المركز عبد القادر حاج الصافي رجال الإدارة الأهليَّة، وانتقد عضويتهم في المجالس الريفية، بحجة أنها تعارض سياسة الحكومة المحلية الرامية إلى توسيع دائرة

167. أ.هـ. مارشال، **تقرير عن الحكومة المحلية في السودان**، (تعريب: أحمد إبراهيم أبو شوك)، سلسلة: الوثائق البريطانية عن السودان، مجلد 4، أم درمان: مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي. بيروت: شركة رياض الريس للطباعة والنشر، 2002م.

المشاركة الشعبية، وإقرار مبدأ الفصل بين السلطات الإدارية والتشريعية، بل ذهب أبعد من ذلك عندما نادى بحل الإدارة الأهليَّة تدريجياً بدعوى أن المستقبل يجب أن يكون لصالح المجالس المحلية وديمقراطية العمل الإداري من المناطق الريفية[168].

بعد أن نال السودان استقلاله عام 1956م وجد اقتراح الضابط الإداري عبد القادر حاج الصافي وبعض رصفائه في الأرياف نوعاً من القبول عن القيادة السياسية في الخرطوم، لكن قبل أن يوضع موضع التنفيذ سقطت الحكومة الديمقراطية وتولت حكومة نوفمبر 1958م زمام الأمور السياسية والإدارية في البلاد. وسعياً وراء كسب سند شعبي لها في الأقاليم أبدى المجلس العسكري الحاكم تعاطفاً واضحاً مع زعماء الإدارة الأهليَّة الذين فقدوا الثقة في «أفندية الخرطوم».

وفي ظل الحكم العسكري الجديد رُفِّع مجلس دار البِديريَّة إلى مجلس ذي سلطات تشريعية وتنفيذية، ثم انتخب الناظر عبد الجبَّار رئيساً للمجلس لثلاث دورات متعاقبة (1959-1970م)، وأوكلت إليه أيضاً رئاسة اللجنة المفوضة، واللجنة المالية، ولجنة شؤون العاملين والأفراد. أما عضوية المجلس فكان قوامها رجال الإدارة الأهليَّة مع قلَّة من الموظفين والمعلمين والتُجَّار. وبهذه النقلة النوعية أضحى الناظر عبد الجبَّار رئيساً للسلطة التشريعية والقضائية والإدارية في دار البِديريَّة. وظل جالساً على قمة السلطات الثلاث إلى أن حُلت الإدارة الأهليَّة عام 1970م، وقُسم مجلس دار البِديريَّة إلى ثلاثة مجالس ريفية، شملت مجلس شعبي ريفي أم عشيرة، ومجلس شعبي ريفي أبو حراز، ومجلس شعبي ريفي كازقيل[169].

168. خطاب من مفتش مركز دار حمر، عبد القادر حاج الصافي إلى مدير مديرية كردفان، الأبيض: محافظة شيكان، الملف: (DH, 1/A/9)، 1953/5/3م.

169. أحمد إبراهيم أبو شوك، «**نظارة البِديريَّة**»، 160-169.

الناظر عبد الجبَّار وقيادة الأنصار

شهدت الفترة بين 1915م و1926م مسلكاً متسامحاً من الإدارة البريطانية تجاه كيان الأنصار، ويعزي البروفسور حسن أحمد إبراهيم هذا التحول إلى مجاهدات السيِّد عبد الرحمن المهدي ومراوغته للحكومة لتحقيق بعضاً من طموحاته السياسية، وإلى الواقع السياسي الذي فرضته ظروف الحرب العالمية الأولى وإفرازاتها السياسية في المنطقة. وقد تجلى استغلال السيِّد عبد الرحمن لهذا الانفراج السياسي في إنشاء شبكة من الوكلاء (أو المناديب) في أماكن ثقله السياسي في مديريات كردفان ودارفور والنيل الأبيض والنيل الأزرق، وكانت هذه الشبكة بمثابة الأداة التنظيمية الأساسية التي أسهمت في مد جسور الترابط بين الأنصار وتعزيز الهيكل السياسي لحزب بالأمة لاحقاً[170].

وفي ظل هذا التحول السياسي تمَّ تعيين الناظر حسين زاكي الدين رئيساً لشبكة مناديب كردفان، ثم خلفه على المنصب ذاته ابنه عبد الجبَّار الذي استطاع أن يوظف هذه العلاقة الرأسية مع إمام الأنصار والأفقية مع زعماء عشائر كردفان في تمكين نفوذ أولاد زاكي الدين على الصعيدين المحلي والقومي. ولا يعني ذلك أن الناظر عبد الجبَّار كان طامعاً في تولي المناصب القومية كناظر عموم المسيرية بابو نمر على الجلة، بل كان حريصاً على توظيف هذه العلاقة الرأسية في أحكام قواعد اللعبة السياسية داخل البديريَّة التي كان دائماً يشبهها بـ «جلد النمر»، لأنها كانت تتكون من مجموعات قبلية وأقليات عرقية مختلفة، ليس بينها رباط دم مباشر سوى عصبية الدار وعقيدة الرباط المهدوي.

وبفضل نفوذ الناظر عبد الجبَّار في المنطقة وعلاقته الرأسية مع الإدارة

---

170. حسن أحمد إبراهيم، الإمام عبد الرحمن المهدي، ص 75-78.

البريطانية وإمام الأنصار حصل أخيه ميرغني على أغلبية أصوات الناخبين للجمعية التشريعية بمديرية كردفان عام 1948م، ومنذ ذلك الوقت أضحى ميرغني مرشحاً دائماً لدائرة البِديريَّة في أية انتخابات ديمقراطية عقدت في السودان، وعلى المنوال ذاته كان الممثل السياسي لحزب الأمة في وسط كردفان. في الخرطوم قام النائب ميرغني بدور محوري في مفاوضات حزب الأمة مع الحكومة المصرية، وكان من ضمن الأصوات القوية التي كانت تنادى بـ «السودان للسودانيين»، داخل أروقة الجمعية التأسيسية، وهو صاحب الاقتراح الشهير الذي أفضى إلى قيام الحكم الذاتي وتقرير المصير[١٧١]. ولا عجب أن هذا الدور أهلَّه ليكون نائباً دائماً لحزب الأمة في دار البِديريَّة، ووزيراً للزراعة والغابات لمدة عامين (1967-1969م). وبعد المصالَحة الوطنية انتُخب نائباً لمجلس الشعب القومي لدورتين، ثم اختير رئيساً لمجلس الشعب الإقليمي بكردفان.

وبهذه الكيفية كان السيِّد ميرغني حسين زاكي الدين يمثل حلقة وصل فاعلة بين أخيه الناظر وقيادة الأنصار من جهة، وبين الناظر والجهاز التنفيذي من وجهة أخرى. فلا جدال أن هذه الوضع قد أكسب الناظر ثقلاً إدارياً وسياسياً داخل النظارة، وجعل له اليد العليا في حسم صراعاته السياسية مع خصومة التقليديين أمثال العمدة الزين عبيد الحاج زعيم البِديريَّة الدهمشيَّة، والعمدة البدوي مدني الطاهر أحد وجهاء البِديريَّة أولاد نعميَّة.

الناظر عبد الجبَّار واتحاد زعماء العشائر

بعد الاستقلال واجه زعماء العشائر انتقادات حادة من النُخبة المثقفة في الخرطوم، والتي وصفتهم بالأمية والجهل بأصول الإدارة وأهدافها،

---

171. عبد الرحمن علي طه، **السودان للسودانيين: طمع فنـزاع ووثبة فجهاد**، (ت. فدوى عبد الرحمن علي طه)، ط 2، الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر، 1992م، ص 115-119.

ووصفت مؤسسات الإدارة الأهليَّة بالتخلف وعدم مواكبة بناء الهيكل الوظيفي لدولة السودان المستقلة. وعند هذا المنعطف انقسمت النخبة المثقفة إلى تيارين، أحدهما متشدد ينادي بالحل الفوري لمؤسسات الإدارة الأهليَّة، لأنها من وجهة نظره عقبة كأداء في سبيل بث الوعي السياسي وسط القطاعات الجماهيرية في الريف، وآخر معتدل ينادي بفصل السلطة القضائية من السلطة الإدارية، وبموجب ذلك يتم حرمان النُظَّار من الاشتراك في عضوية مجالس الحكم المحلي بصفتهم قضاة لا إداريين، والعُمد من رئاسة المحاكم الأهليَّة لمراعاة لوضعهم الإداري[172].

فلا غرو أن هذا التوجه أحدث ردود فعل متفاوتة الأثر في الأرياف والبوادي، وكان أشدها وقعاً رد فعل زعماء عشائر كردفان الذين عقدوا مؤتمراً قبلياً بمدينة الأبيض في العاشر من فبراير 1957م، وناقشوا فيه وضع الإدارة الأهليَّة في ظل النظام الديمقراطي الذي كان قائماً آنذاك، وخلصت مداولاتهم إلى تكوين اتحاد زعماء عشائر كردفان برئاسة الطيب هارون، ناظر عموم الجوامعة، وسكرتارية الطيب آدم جلي، مك جبال تقلي. وفي الوقت نفسه بعث المؤتمر مذكرة لزعماء العشائر في مديريات السودان كافة، حثهم فيها على ضرورة عقد اجتماع عام في الخرطوم لمناقشة مستقبل الإدارة الأهليَّة، ومعارضة توجهات أفندية العاصمة القومية المعادية لمؤسسات الإدارة الأهليَّة. فضلاً عن ذلك رفد المؤتمر إلى الخرطوم وفداً رفيع المستوى من النُظَّار الآتية أسماؤهم:

- منعم منصور، ناظر عموم دار حمر
- الطيب هارون، ناظر عموم دار الجوامعة

172. أحمد إبراهيم أبوشوك، «الإدارة الأهليَّة: الرأي والرأي الآخر»، مجلة الخرطوم، العدد 13، 1994م، ص 31-32.

- حسن على التوم، ناظر عموم دار الكبابيش
- بابو نمر على الجلة، ناظر عموم دار المسيرية
- محمد تمساح سيماوي، ناظر عموم دار حامد
- عبد الجبَّار حسين زاكي، ناظر دار البديريَّة
- الطيب آدم جلي، ملك جبال تقلي
- الأمين علي عيسى، ملك منطقة الدلنج[173].

في الخرطوم اجتمع هؤلاء النُظَّار مع رصفائهم من المديريات الأُخرى، وناقشوا معهم مستقبل الإدارة الأهليَّة، ثم سجلوا اعتراضهم الصريح للحكومة والمعارضة حول الدعوة إلى حل الإدارة الأهليَّة، أو تقطيعها إلى أوصال بين القضائية والحكم المحلي. وحسب رواية الناظر عبد الجبَّار أن السيِّدين عبد الرحمن المهدي وعلي الميرغني قد أيَّدا موقف رجال الإدارة الأهليَّة، وكذلك القيادة السياسية لحزبي الأمة والشعب الديمقراطي.إلا أن هذا التأييد كان مشروطاً بمساندة زعماء العشائر لحزب الأمة والشعب الديمقراطي في الانتخابات عام 1958م. قبل النُظَّار الرهان وعادوا إلى مناطقهم بروح معنوية عالية، لكنها كانت مشوبة بالحذر تجاه تصرفات السلطة الحاكمة في الخرطوم ومواقف الحزب الوطني الاتحادي والقوى الحديثة (الحزب الشيوعي والنقابات) المعارضة لمؤسسات الإدارة الأهليَّة.

وتعضيداً لهذا التحالف القبلي الطائفي ضد القوى الحديثة والحزب الوطني الاتحادي قامت الحكومة الائتلافية بتعديل قانون الانتخابات العامة ولوائحها التنظيمية على النحو التالي:

- إلغاء شرط الإلمام بالقراءة والكتابة للناخبين في دوائر مجلس

173. وقائع مؤتمر زعماء عشائر كردفان، الأبيض، 10 فبراير 1957م، الأبيض: محافظ شيكان.

الشيوخ، بحيث يحق لأي سوداني ذكر فوق الثلاثين من العمر التصويت لمقاعد مجلس الشيوخ.

- تعديل قانون الجنسية لاستيعاب بعض الفئات حديثة الهجرة إلى السودان ضمن قوائم الانتخابات.
- إنشاء مراكز اقتراح متحركة في مناطق الرحل لزيادة مناسيب التصويب في أوساط القبائل الرعوية.
- إلغاء مقاعد الخريجين الخمسة التي فاز بها الوطن الاتحادي والجبهة المعادية للاستعمار في انتخابات عام 1953م[174].

وبموجب هذه الإجراءات السياسية ذات الصبغة القانونية حصل تحالف القوى التقليدية (الطائفية والإدارة الأهليَّة) على تمثيل واسع في البرلمان في انتخابات عام 1958م وذلك على حساب الحزب الوطني الاتحادي والقوى الحديثة التي كانت تنادي بتصفية الإدارة الأهليَّة.

وبعد اندلاع ثورة أكتوبر 1964م ظهرت الدعوة إلى تصفية الإدارة الأهليَّة كواحد من الشعارات التي رفعها الشفيع أحمد الشيخ، ممثل العمال في حكومة جبهة الهيئات الانتقالية، بحجة أنها لا تمثل رغبات الشعب، لأنها خليق استعماري كان الهدف منه إخماد الحركة الوطنية، ومساندة المؤسسات الدستورية الرجعية (المجلس الاستشاري لشمال السودان والجمعية التشريعية) التي أسسها المستعمر في أربعينيات القرن العشرين، وبعد الاستقلال ورثته الحكومات الوطنية، ولم تغير فيه شيئاً، ودعمته الحكومة الدكتاتورية العسكرية واستفادت منه لأبعد الحدود. وتأسيساً

174. لمزيد من التفصيل انظر أحمد إبراهيم أبوشوك والفاتح عبد الله عبد السلام، **الانتخابات البرلمانية في السودان (1953-1986م): مقاربة تاريخية-تحليلية**، أم درمان: مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي، 2008م، ص 84، 89-93.

على ذلك وصى السيِّد وزير شؤون رئاسة مجلس الوزراء، بضرورة «إلغاء الإدارة الأهليَّة في شمال السودان، وتوزيع كافة سلطاتها للجهات القضائية والتشريعية والإدارية». وتكوين «لجان تحقيق على مستوى كل مديرية للتحقيق مع نُظَّار ومشايخ وعُمد هذه الإدارات الأهليَّة الذين ارتشوا وأفسدوا واغتنوا، ومصادرة كافة ممتلكات من تثبت ضدهم هذه التهم وإرجاعها للشعب في مناطقهم»[175]. فالدعوة إلى تصفية الإدارة وفق المُسوِّغات التي صاغها الشفيع أحمد الشيخ كانت تهدف إلى تفتيت السلطة البيروقراطية القبلية، وإلغاء التحالف القائم بينها وبين القوى الطائفية، وبذلك تستطيع القوى الحديثة أن تسهم في بث «الوعي الديمقراطي» على الصعيد الجماهيري، وتنشيط عملية الانتقال إلى مرحلة «الاشتراكية الديمقراطية» التي يتولى قيادتها الخريجون، والعمال، والمزارعون، لأنهم يمثلون المد الجماهيري الثوري والسند الشعبي لشعارات ثورة أكتوبر 1964م. فلا جدال أن تلك الدعوة قد وجدت تأييداً في أوساط الأحزاب السياسية التي ينحصر نفوذها في المدن والمناطق الحضرية (الحزب الشيوعي وجبهة الميثاق الإسلامي والوطني الاتحادي)، لأن تلك الأحزاب كانت ترى في التحالف القائم بين القوى القبلية والقيادة الطائفية عقبة كأداء في سبيل بث نفوذها السياسي في المناطق الريفية، إلا أن هذا التأييد قد اصطدم بواقع المجتمع السوداني القبلي، الذي صورته بعض مذكرات محافظي المديريات الرافضة لقرار التصفية. ونستشهد في هذا المقام بموقف السيِّد سليمان وقيع الله، محافظ مديرية كردفان آنذاك، الذي وضَّح وجهة نظره حول قرار التصفية في خطاب بعثه إلى السيِّد وكيل وزارة الداخلية، وجاء في إحدى فقراته:

---

175. الشفيع أحمد الشيخ، **مذكرة تصفية الإدارة الأهليَّة**، دار الوثائق القومية، الخرطوم، الرمز: إدارة أهلية، 5/3/1، ص 10-11.

إنني أعارض هذا الاتجاه معارضة شديدة، لأن أي إجراء كهذا في نظري سيكون سبباً في انهيار أجهزة الأمن والإدارة بهذه المديرية. وإن زعماء القبائل في هذه المديرية [...] في حالة قلق شديد، وهم يعقدون اجتماعات متوالية، كما أن دولاب العمل الإداري يكاد يكون في حالة توقف بالنسبة لهم. وأما الحفاظ على الأمن في مناطقهم فيسير بقوة الدفع السابق، وقد يأتي الوقت الذي ينهار فيه تماماً بانهيار مقومات الجهاز القبلي، خاصة في مديرية شاسعة ككردفان، تكوِّن القبائل فيها أكثر من 95% من سكانها[176].

وفي الاتجاه ذاته تحرك زعماء الإدارة الأهليَّة وعقدوا اجتماعاً طارئ بمدينة الأبيض في يوم الجمعة الموافق 12 فبراير 1965م، ولخص محافظ مديرية كردفان وقائع ذلك الاجتماع في رسالة تلغرافية لوزارتي الداخلية والحكم المحلي، جاء فيها:

زعماء العشائر الذي حضروا لاحتفالات جلالة الملكة بالأبيض وعددهم 27 وضعوا اللمسات الأخيرة لاتحادهم وكونوا لجنة من 27 عضواً برئاسة عبد الجبَّار حسين الزاكي الدين، ناظر البديريَّة، وسكرتارية الطيب هرون، ناظر الجوامعة - قف- الاتحاد يمثل كل قبائل كردفان- قف- سيقوم وفد منهم باكر لرفع مذكرة للسيد رئيس الوزراء

176. لمزيد من التفصيل انظر: خطاب سليمان وقيع الله إلى وكيل وزارة الداخلية، بالنمرة م ك/ 48/ أ/ 1، سري للغاية، 1965/1/14م، دار الوثائق القومية، الخرطوم، إدارة أهلية، 6/3/1؛ خطاب التجاني سعد، محافظ دار فور، إلى وكيل وزارة الحكومة المحلية، بالنمرة م م د/ سري/ 100/ ج، 1965/3/19م، دار الوثائق القومية، الخرطوم، إدارة أهلية، 142/8/3/1؛ خطاب محمد الحسن إبراهيم، ضابط تنفيذي ريفي المسيرية، إلى محافظ مديرية كردفان، بالنمرة رم/ 1/ أ/ 1، 1965/3/19م، دار الوثائق القومية، الخرطوم، إدارة أهلية، 142/8/3/1.

وللمسئولين في الحكومة بوجهات نظرهم ومطالبهم فيما يتعلق بتصفية الإدارة الأهليَّة وفصل القضاء عن الإدارة- قف- أرسلوا مذكرات لزعماء القبائل في المديريات الأخرى لتكوين اتحادات مماثلة وربطها باتحاد عام[177].

أما مذكرتهم للسيد رئيس الوزراء فقد كانت شديدة اللهجة، حيث وضعوا النقاط فوق الحروف بقولهم:

- إنهم يمثلون الإقليم، ويتكلمون باسم قبائله ومواطنيه، وإن غرضهم هو استقرار القبائل وإسعادها.
- إنهم يشكلون أهم عنصر بالنسبة للدولة في جمع الضرائب، وحفظ الأمن، وخلق الطمأنينة بين المواطنين، وإن هذه الأعمال يستحيل تأديتها دونهم.
- إن المواطنين يثقون فيهم، وأظهر دليل على ذلك إن رئيس القبيلة ينتخب رئيساً في كل مجلس، وفي أغلب الأحيان دون منافس.
- إن العرائض التي قدمت ضدهم لا تخدم أي غرض خلاف إثارة الضغائن، وإنها لا تحمل سوى أغراض حزبية ضيقة.
- إنهم لا يمكنهم تأدية واجباتهم على الوجه الأكمل ما لم يطمئنوا لوضعهم، وإن زعزعة الثقة المتبادلة الآن بين زعماء القبائل وأفرادها، أو التقليل من قيمة الزعماء، ستكون نتيجته الأضرار بالوطن وخسارة لا يمكن تعويضها.
- إنهم يعارضون فصل القضاء عن الإدارة، لأنه سيخلق بلبلة تتسبب في انهيار الجهاز الإداري، ويرون إجراء الدراسة أولاً في ضوء واقع القبائل.

---

177. خطاب سليمان وقيع الله إلى وكيل وزارة الداخلية، بالنمرة م ك/ 48/ أ/ 1، سري للغاية، 1965/1/14م، دار الوثائق القومية، الخرطوم، إدارة أهلية، 6/3/1.

- إن وقت تصفية الإدارة لم يحن بعد، حيث إن بعض القبائل لا زالت تعيش في انعزال تام عن باقي المجتمع.

وفي خاتمة مذكرتهم طالبوا السيِّد رئيس مجلس الوزراء أن يرد عليهم في مدة أقصاها شهراً من تاريخ تسليمها، وفي حالة العدم سيقوم باتخاذ الإجراءات اللازمة، وطالبوه أيضاً بإجراء الانتخابات البرلمانية في موعدها المحدد دون تأخير[178].

في أثناء فترة إقامتهم بالخرطوم التقى زعماء عشائر كردفان بوفود المديريات الأخرى، وكوّنوا سوياً اتحاد زعماء السودان، الذي تكونت لجنته التنفيذية من خمسة عشر عضواً. وانبثقت عن تلك اللجنة أربع لجان فرعية كلفت بمناقشة ما جاء في بنود مذكرة اتحاد زعماء عشائر كردفان مع الحكومة وقيادة الأحزاب السياسية. وكُلفت اللجنة التي يرأسها الناظر عبد الجبَّار حسين زاكي الدين بطرح ما جاء في مذكرة زعماء العشائر على الإمام الهادي المهدي، وتلك التي يرأسها الناظر سرور محمد رملي بطرح الموضوع على السيِّد علي الميرغني، والتي يرأسها يوسف العجب بالتفاكر مع السيِّد الصادق المهدي، والتي يرأسها الطيب هارون بمناقشة السيِّد إسماعيل الأزهري. فحسب إفادة الناظر عبد الجبَّار جاء رد السيِّدين مؤيداً لطرح لزعماء الإدارة الأهليَّة، ووعداهما بتوجيه نوابهما في البرلمان للتصويت ضد اقتراح حل الإدارة الأهليَّة أو فصل السلطة القضائية عن السلطة الإدارية، أما السيِّد الصادق المهدي فوعدهم بتطوير مؤسسات الإدارة الأهليَّة، أما السيِّد إسماعيل الأزهري فكان أقل تجاوباً مع مطالبهم الفئوية[179].

وعلى حد قول الناظر عبد الجبَّار، إن الخطوة الثانية التي اتخذها

---

178. مذكرة زعماء العشائر إلى السيد رئيس الوزراء، دار الوثائق القومية الخرطوم، إدارة أهلية، 5/3/1.

179. الناظر عبد الجبَّار حسين زاكي الدين، مقابلة شخصية، الأبيض، أكتوبر، 1994م.

الاتحاد ضد موقف الحكومة المتذبذب كانت تتمثل في إضراب رجال الإدارة الأهليَّة عن تقدير الضرائب المحلية وتحصيلها، وعدم التعاون في ضبط الأمن والنظام العام، وتجميد أنشطتهم في المجالس المحلية. فلا شك أن هذه الخطوة كانت ذات أثر فاعل في مديرية كردفان على سبيل المثال، حيث أنها ولَّدت نغمة قوية في أوساط الضباط الإداريين الذين عارضوا اقتراح حل الإدارة الأهليَّة، أو فصل السلطات القضائية عن السلطات الإدارية، وحسبوه اقتراحاً غير ناضج ومدروس. وقد ساند هذا التوجه كبار الإداريين بوزارة الحكومة المحلية في الخرطوم وبعض العاملين في وزارة الداخلية، وخاصة عندما شعروا بتدهور الوضع الأمني في بعض مديريات السودان، وتدني التحصيل الضريبي في المجالس المحلية. ونتيجة لهذه الضغوط أصدرت الحكومة في الخرطوم عدداً من القرارات بشأن موضوع الإدارة الأهليَّة، اتسم معظمها بالتراجع والاستجابة إلى ضغوط زعماء العشائر الذين كانوا يمثلون السند السياسي للأحزاب التقليدية في الأقاليم. وتبلور آخر هذه القرارات في تكوين لجنة قومية لتقوم بإعداد دراسة علمية بشأن تطوير مؤسسات الإدارة الأهليَّة وتحديثها. وبعد أن فرغت تلك اللجنة من مهمتها، ظلت توصياتها قيد الدراسة والتمحيص إلى أن سقطت الحكومة الديمقراطية في 25 مايو 1969م، وحُلَّت الإدارة الأهليَّة في العام الذي يليه[180].

الناظر عبد الجبَّار ومؤتمرات الصلح القبلي

كان الناظر عبد الجبَّار أجواداً حاذقاً لمع في محافل المؤتمرات القبلية، ولجان الصلح القبلي في كردفان ودارفور، وذلك لإلمامه الواسع بالأعراف

180. لمزيد من التفصيل انظر: أحمد إبراهيم أبوشوك، الإدارة الأهليَّة الرأي والرأي الآخر، ص 30-39.

والسوالف التي اصطلح الناس عليها في تنظيم علاقة الفرد بالقبيلة، وعلاقة القبيلة بأجاويدها والغرباء القاطنين في كنفها، وقضايا الأرض والنزاعات التي كانت تدار حولها. هكذا كان العرف مرجعاً لأهل الريف في فض الخصومات، يحفظه الأجاويد عن ظهر قلب، ويحتكم إليه الأفراد في تنظيم شؤونهم الحياتية، بما في ذلك تنظيم حق المرعى والترحال نشوقاً أو دمراً، وحق استعمال الأرض وحيازتها وتعاقب الحائزين عليها، وحق الاستفادة من موارد المياه، وقضايا الأحوال الشخصية والديّات.

كان الاحتكام لهذه الأعراف والسوالف يعتمد على قوة الإقناع الطوعي ومكانة الأجواد بالنسبة لطرفي الخصومة. ومن شروط الأجواد أن يكون ملماً بأعراف المنطقة، و«فسلاً» في إصدار أحكامه، أي عدلاً يسعى لنصرة أي من طرفي الخصومة ظالماً ومظلوماً، ظالماً يرده عن ظلمه، ومظلوماً يعيد إليه حقه المسلوب. وبمثل هذه المؤهلات استطاع الناظر عبد الجبّار أن يشترك في معظم مؤتمرات الصلح القبلية التي عُقدت بمديرية كردفان والمديريات المجاورة لها، ونذكر منها:

- مؤتمر الصلح بين الدينكا والمسيرية، أبيي.
- مؤتمر الصلح بين فرعي المسيرية الفزاريا وأولاد هيبان، الفولة.
- مؤتمر الصلح بين الحمر والزريقات، الدلنج.
- مؤتمر الصلح بين أولاد حميد والأحامد، رشاد.
- مؤتمر الصلح بين أولاد حميد وسليم، أم روابة.
- مؤتمر الصلح بين التعايشة والسلامات، نيالا.
- مؤتمر الصلح بين فلاتة وقمر ومماريت، نيالا.
- مؤتمر الصلح بين قبائل شمال غرب كردفان وشمال شرق دارفور، مليط.
- مؤتمر الصلح بين المسيرية والكواهلة، أبوزبد.

- مؤتمر الصلح بين حمر والمجانين، النهود.
- مؤتمر الصلح بين الزريقات والجلابة الهوارة، العديد.
- مؤتمر الصلح بين بين ا لمسيرية والنوبة، لقاوة.
- مؤتمر الصلح بين المعاليا والرزيقات، الضعين-نيالا[181].

خاتمة

يمثل هذا المقال طرفاً من سيرة الناظر عبد الجبَّار حسين زاكي الدين وأبناء جيله من «أحفاد الهزيمة» الذين تجسد فيهم الصراع بين قيم المجتمع الرعوي-الزراعي والمجتمع المتحضر الذي تعددت أساليب الحياة فيه وتباينت الولاءات السياسية. وبمرور الزمن تشعب هذه الصراع ونما تبعاً لنمو القوى القطاعية (الرعاة، المزارعين، التجار، العمال، المهنيين، الطائفية) التي استطاع المستعمر أن ينظم مسار حركتها داخل مداراتها الوظيفية، يخضعها خضوعاً مباشراً لسلطانه السياسي ورقابته النافذة.

بيد أن فترة ما بعد الاستقلال شهدت ارتباكاً في مدارات هذه القوى القطاعية، وزادت حدة هذا الارتباك عندما عجزت القيادة السياسية الجديدة عن خلق قنوات تفاعل بين القديم الموروث والجديد المستحدث، ثم إفساح المجال لتبادل الخبرات بطريقة تسهم في خلق نوع من الشعور بالرضا الذي يجعل جميع أطراف الصراع يحسون بأنهم شركاء في المسؤولية التضامنية وصياغة القرار. فلا جدال أن غياب مثل هذه الآليات أدى إلى تقوقع النظام الديمقراطي الوليد، وعلى النسق ذاته أفضى إلى تصفية الإدارة الأهليَّة دون بديل مناسب. لهذا فقد كان قرار التصفية ضرباً من ضروب

181. السيرة الذاتية للناظر عبد الجبار حسين زاكي الدين، مخطوط، بحوزة الزين ميرغني حسين زاكي الدين.

التخبط السياسي غير المدروس. ثم جاء قرار إعادة الإدارة الأهليَّة في أقاليم السودان التي انفرط فيها عقد النظام والأمن القبلي مؤشراً آخر للتخبط في صياغة القرارات الإدارية أيضاً[182].

الآن أُعيدت الإدارة الأهليَّة لتعمل جنباً إلى جنب مع المؤسسات الإدارية والقضائية والضبطية البديلة، إلا أنها لم تفلح في سد الفراغ الأمني والقضائي والإداري في مناطق الرُّحَل وشبه الرُّحَل. فهل يُعزى هذا الفراغ الإداري والأمني والقضائي إلى عدم فاعلية مؤسسات الإدارة الأهليَّة بوضعها الحالي؟ أم إلى عجز المؤسسات البديلة عن أداء الدور المناط بها؟ أم إلى ضعف البناء الهيكلي الذي ينظم طبيعة العلاقات الرأسية والأفقية بين هذه الأجهزة البديلة ويحكم مسارات اختصاصاتها الوظيفية؟ أم إلى ضعف تأهيل العاملين في الحقل الإداري والأمني والقضائي الذين حجبهم الولاء السياسي عن فهم دقائق البيئات المحلية التي تحكم حركة المجتمع الريفي وتوجهاته؟ وتأتي هذه التساؤلات في خاتمة هذا المقال بمثابة دعوة إلى الحوار الموضوعي والهادف من أهل الخبرة والدراية بشؤون الحكم المحلي ليدلوا بدلوهم فيه، ويسهموا في تثقيف هذا القضية المحلية ذات البُعد المركزي، ومركزيتها تتجلى في أن حل الإدارة الأهليَّة كان واحداً من الأسباب التي شكلت طرفاً من سيناريوهات مشكلة دارفور العصية التي ألقت بظلالها على هيبة الدولة القُطرية في السودان.

---

182. لمزيد من التفصيل انظر: أحمد إبراهيم أبوشوك، **نظارة دار البديريَّة**، ص 170-215.

دعاة السُلطة ونُصحاء السُلطان

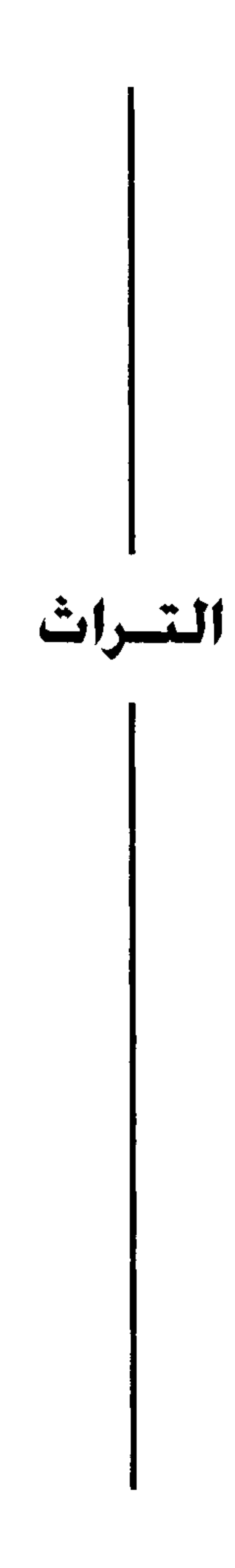
وددتُ لو واصل الدكتور التيجاني عبد القادر حديثه عن الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك بن مروان[183]، ومجالس حواره مع النُصحاء والحُكماء والعلماء أمثال رجاء بن حيوة الكندي، الذي اقترح عليه ترشيح عمر بن عبد العزيز للخلافة، وقد أثمر هذا الترشيح من إنجاب «خليفة راشد خامس، كاد أن يحدث انقلاباً داخلياً في الأسرة الأموية الحاكمة». وحسب رأي التيجاني فإن صاحب هذا الترشيح: «لم يكن مديراً لجهاز المخابرات، أو رئيساً لمجلس الشورى، أو أميناً لدائرة العلاقات السياسية، أو مبعوثاً خاصاً من قبل الإدارة الأمريكية»، وهنا إشارة خفيَّة إلى آليات صنع القرار في بلادنا، ولكن أذكِّر الأخ التيجاني والقارئ الكريم بأن موقف رجاء بن حيوة الكندي من ترشيح عمر بن عبد العزيز للخلافة كان أشبه بموقف الصحابي الجليل أبي حازم، الذي دعاه الخليفة سليمان لمجلسه سنة حجه في المدينة المنورة، فطلب منه أن يذكرّه في أمور الدنيا والدين، فنصحه نصحاً شافياً لا دخنة فيه في كثير من القضايا المرتبطة بشؤون السُلطة والرعية، إلا أن هذا النصح حسبه بعض رجال البلاط تجريحاً صريحاً لا يليق بقامة الخليفة، فكادوا أن ينقضُّوا عليه لولا تدخل الخليفة سليمان وحمايته له من صلف بطانته المالقة.

فكانت ردة فعلهم عنيفة عندما سأله الخليفة: **فما الذي تقول فيما نحن فيه؟** فقال أبوحازم: «يا أمير المؤمنين أوتَعفيني من ذلك»؟ قال الخليفة: لا، ولكن نصيحة تلقيها إليَّ. فقال أبوحازم: «إن آباءك قهروا الناس بالسيف

183. التجاني عبد القادر، «أسرّة الحكام»، صحيفة **الأحداث**، العدد 79، 2007/12/16م.

وأخذوا المُلك عنوة من غير مشورة من المسلمين ولا رضىً، حتى قتلوا عليه مقتلةً عظيمة وارتحلوا عنها، فلو سمعت ما قالوا وما قيل لهم ..». وقبل أن يكمل أبا حازم نصيحته وقع الخليفة مغشياً عليه. فكان رد فعل أحد أفراد بطانته المالقة: بئس ما قلت يا أبا حازم! فرد عليه صاحبنا بقوله: «كذبت يا عدو الله، إن الله أخذ ميثاق العلماء ليبيننّه للناس ولا يكتمونه». وفي هذه الأثناء أفاق الخليفة سليمان وقال: يا أبا حازم كيف لنا أن نصلح للناس؟». قال: «تدع الصلف، وتستمسك بالمروءة، وتقسم بالسويَّة». ويبدو أن الخليفة في قرارة نفسه قد استحسن نُصح أبي حازم، فبعث إليه بمائة دينار، وكتب إليه أن أنفقها ولك مثلها كثير. فردَّها أبو حازم عليه، وكتبه إليه معاتباً: «يا أمير المؤمنين أعوذ بالله أن يكون سؤالك إياي هزلاً وردّي عليك باطلاً، فو الله ما أرضاها لك، فكيف أرضاها لنفسي؟ يا أمير المؤمنين إن كانت هذه المائة عِوضاً لما حدثتك، فالميتة ولحم الخنـزير في حل الاضطرار أحلُّ من هذه، وإن كان حقاً لي من بيت المال فلي فيها نظر ..». ومضى في قوله: «يا أمير المؤمنين إن بني إسرائيل ما داموا على الهُدى والرُشد كان أمراؤهم يأتون علماءهم رغبة فيما عندهم، فما رئي قوم من أراذل الناس تعلموا العلم وأتوا به الأمراء يريدون به الدنيا، استغنت الأمراء عن العلماء، فتعسوا ونكسوا وسقطوا من عين الله عز وجل، ولو أن علماءهم زهدوا فيما عند الأمراء لرغب الأمراء في علمهم، ولكنهم رغبوا فيما عند الأمراء، فزهدوا فيهم وهانوا في أعينهم». فكان الزهري حاضراً في مجلس الخليفة فقال: لأبي حازم: إياي تعني وتعرِّض بي؟» فقال له أبوحازم: « لا والله ما تعمدتك، ولكن هو ما تسمع[184]! «فلا غرو أن حوار أبا حازم مع الخليفة سليمان بن عبد الملك فيه جملة من الدروس

184. يوجد النص الكامل لوقائع الحوار الذي بين سليمان عبد الملك وأبي حازم في: الدارمي، 163/1-165؛ الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، 69/6؛ ابن هبة الله، **تاريخ دمشق**، 28/22.



التـراث

غلام الله بن عايد وآثاره في السودان

أهدى ليّ الأخ الصديق الدكتور سمير محمد عبيد نقد، الذي يعمل حالياً بجامعة البحرين، نسخة من كتابه الموسوم بـ«غلام بن عايد وآثاره في السودان»، ووصلتني هذه الهدية القيِّمة عبر الدكتور الأمين حسن العبد الذي كان أميناً على حملها من الخرطوم إلى كوالالمبور عشية حلول شهر رمضان المبارك، فله مني الشكر أجزله، وللأخ سمير التحية والتجلة عبر هذه المراجعة المتواضعة لسفره القيم، الذي يتكون من اثنتين وأربعين ومائة صفحة من الحجم المتوسط، مُقسمة إلى ثلاثة فصول رئيسة، تتصدرها كلمة شكر، ومقدمة، وتمهيد، وتتذيلها خاتمة، وثبت مصادر ومراجع، وفهرس محتويات. وزُينت خلفية غلافها الخارجي بشعار دار عزة للنشر والتوزيع بالخرطوم، وتاريخ نشرها عام 2007م. أما من حيث الموضوع فقد أسس الدكتور سمير مفردات دراسته علي فرضيَّة مفادها أن للشيخ غلام بن عايد وأحفاده الركابية في السودان دور عظيم في تثقيف العقول، والتواصل مع أهل السودان رحماً ومودةً، إلا أن هذا الدور لم يكن واضحاً في الإذهان، ويكتنفه شيء من الغموض، وتقدح في صدقيته بعض الروايات السماعية المتعارضة مع بعضها بعضاً. وانطلاقاً من هذه الفرضيَّة فقد حاول الدكتور سمير أن يعيد قراءة الروايات المتداولة حول سيرة هذا العلم اليماني في السودان، وذلك ابتداءً بمسقط رأسه في مدينة اللُحيَّة بجنوب اليمن، حيث أجرى الدكتور سمير عدداً من المقابلات الشخصية مع رهط من رواة التراث الشعبي، ووقف على بعض المصادر الأولية والمراجع الثانوية التي أعانته في توثيق الفصل الأول، الذي ارتكزت محصلته على «بلاد غلام

بن عايد وأهلها» الذين كانوا يقطنون زيلع والحُليلة واللُحيَّة، وأصول أسرة المترجم له التي ترفع نسبها إلى أحمد بن عمر الزيلعي. وفي الفصل الثاني عرض المؤلف نسب غلام الله بن عايد، وأسباب خروجه من اللُحيَّة واختياره السودان، وإقامته بدنقلا، وآثاره العلمية التي تبلورت في عطاء عدد من تلاميذه النجباء، وفي مقدمتهم الشيخ محمد سوار الدهب بن عيسى. وفي الفصل الأخير تحدث الكاتب عن نسل الشيخ غلام الله بن عايد الذين اشتهروا لاحقاً بالسادة الركابية، وطبيعة علائقهم بمن جاورهم من البديرية والشايقية. وفي هذه المراجعة لا أود الالتزام بتقاليد المراجعات الأكاديمية المألوفة مراعاة لاختلاف أذواق القُرَّاء، ومن ثم أحول جاهداً أن أحلل بعض النتائج التي توصل إليها الدكتور سمير، وذلك في إطار الموروثات الأدبية الموجودة في السودان، والآثار المتعدده التي خلَّفها السادة الركابية باعتبارهم نموذجاً من نماذج التمازج الثقافي والاجتماعى والفكري في السودان.

غلام الله بن عايد في مخطوط البدوي محمد نافع

يوجد أصل هذا المخطوط بدار الوثائق القومية بالخرطوم[1]، ويبدو أن الدكتور سمير محمد عبيد لم يطلع عليه، لذا فقد أكتفى بذكر الآثار العامة لغلام الله بن عايد وأحفاده في المصادر التي استشارها، دون أن يتتبع تفصيلاً طبيعة توزيعهم الديمغرافي، وآثارهم الثقافية والاجتماعية التي تركوها في السودان. وآمل أن تتاح الفرصة للأخ سمير ليقف عند هذا المخطوط القيم، ويوسِّع دائرة بحثه المنداحة في كل بقاع السودان، لأن

1. البدوي محمد نافع، «كتاب في ذكرة السيد غلام الله بن عائد وذكرة أولاد جابر وذكرة ذرية السادة الركابية ومن تنسل منهم والمساجد التي علمت من ذريتهم بالسودان»، مخطوط، تحت الرقم: منوعات، 208/18/1.

قطرها الجامع بين عدد من المدن والضواحي يعطى صورة حيَّة لتواصل الركابية الثقافي والاجتماعي مع مَنْ تناسلوا معهم نسباً، أو نهلوا من فيض علمهم الدافق. أما عن أهلية المخطوط فيقول البدوي محمد نافع ، إنه قد نسخه عام 1953م، وذلك بعد أن جمع مادته من صدور حفاظ التراث الشعبي، ومن مخطوط ورثه عن والده نافع بن الأمين، وآخر وجده في حوزة السيد عيسى سوار الدهب وبخط محمد زين الجابرابي الذي كان يقيم بنواحي البواليد نسري بريفي ود حامد[2]. فلا غرو أن هذه الخلفية تكسب المخطوط قدراً من الموثوقية، وزد على ذلك أن معظم المعلومات الواردة بين دفتيه قد تطابقت مع بعض النتائج التي توصل إليها الدكتور سمير، ونذكر على سبيل الاستشهاد هجرة غلام الله بن عايد إلى دنقلا في القرن التاسع للميلاد، وذلك بخلاف ما تواضعت عليه الروايات الأخرى التي أرجعتها إلى القرن العاشر للميلاد، علاوة على أن هذه الهجرة لم تكن من الحُليلة، أو زيلع، أو الحجاز، كما زعمت بعض الروايات الشفوية والمكتوبة، بل إنها انطلقت من مدينة اللُحيَّة التي يصفها الدكتور سمير بأنها «ميناء صغير على البحر الأحمر، عند مصب وادي مور شمال الحُديدة، وكان أهلها يعتمدون على صيد السمك، واللؤلؤ، والتجارة البحرية مع موانئ البحر الأحمر والبصرة والهند، والحياة الشعبية فيها وفيما حولها من تهامة تُشبه الحياة الشعبية في السودان إلى حد كبير»[3]. وذهب الدكتور سمير أبعد من ذلك، حيث قدم مقاربة نصيَّة جيدة الصِنْعَة بشأن الروايات المتداولة في الأدبيات السودانية عن نسب الشيخ غلام الله بن عايد وصلته

---

2. البدوي محمد نافع، كتاب في ذكرة غلام الله، مخطوط، تحت الرقم: منوعات، 208/18/1.

3. سمير محمد عبيد، **غلام الله بن عايد وآثارة في السودان**، الخرطوم: دار عزة للنشر والتوزيع، 2007م، ص 127.

بعمر الزيلعي. وبعد غربلت هذه الروايات ومضاهاتها بكتب التراث اليمنية ومنطق الأحداث التاريخية، توصل الباحث إلى نتيجة تقضي بأن الروايات النسبية كافة كانت مضطربة من حيث التسلسل، ولم تفلح في إثبات صحة نسب غلام الله بن عايد إلى عمر الزيلعي بصورة مقنعة، ومن ثم نجده يرجح الرأي بأن الركابية ينتسبون إلى جهينة، إلا أنه لم يقدم سلسلة مفصلة تربط أصولهم بأي فرع من فروع جهنية. وهذه الملاحظة لا تقدح في قيمة التحليل النصي الرائع الذي اتبعه في إثبات اضطراب الروايات المحلية الخاصة بنسب السادة الركابية، لكنها تعكس ضمور تحليل النص تحليلاً إثنوغرافياً، يقوم على تفكيك دقائق البيئات المحلية التي كانت تحكم حركة التواصل الاجتماعي في السودان، وانعكاسات ذلك على ماهية النص الوظيفية وفاعلية تداوله بين الناس. لكننا نجد العذر للمؤلف، لأنه انطلق من فرضيَّةلم تضع التحليل الاثنوغرافي في سلم أولياتها البحثية، بل عمدت إلى صحة أثبات النص ودرجة تطابقه مع الواقع، وهنا يبرز عطاء المؤلف وإسهامه العلمي.

الركابية وريادة العلم الديني في السودان

استقى الدكتور سمير جل معلوماته المرتبطة بإسهامات الركابية العلمية في السودان من طبقات ود ضيف الله[4] التي تؤكد أن الشيخ إبراهيم البولاد بن جابر «هو أول من درَّس خليل ببلاد الفونج، وشدت إليه الرحالة، ومدرسته في خليل سبع ختمات، وعلَّم فيها أربعين إنساناً». وخلفه على سجادة أولاد جابر أخوه عبد الرحمن الذي جلس «للتدريس

4. محمد نور بن ضيف لله، كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والصالحين والعلماء والشعراء في السودان، (تحقيق يوسف فضل حسن)، ط 4، الخرطوم: مطبعة جامعة الخرطوم، 1994م.

والفقه وساير الفنون، ... وانتفعت به الناس، وبلغت ختماته في خليل أربعين ختمة. وكان له ثلاثة مساجد، موزعة بين الدفار، ودار الشايقية، وأمري الزورات[5]. ويبدو أن الشيخ إبراهيم البولاد قد حط رحاله أولاً بمملكة الدفار، وتحت رعاية ملكها مسوا الكبير، وفي هذا يقول البدوي محمد نافع: إن إبراهيم البولاد بن جابر قد وضع «مسجداً بقرية ملك الدفار قصاد قنتي شرقاً، وعند بناية المسجد وضع فيه خمسة أعمده حذواً بقواعد الإسلام، ولا تزال آثار المسجد موجودة بالدفار على مآثر مملكة البديرية، وصار ملوك الشايقية يحضرون لاستماع الدروس والإرشادات التي كانت توجَّه إليهم من داخل المسجد»[6]. وتقودنا هذه الرواية إلى القول بأن بشارة الغرباوي جد الإسماعيلية في كردفان ودبة الفقراء قد درس بمنطقة الدفار، وذلك بخلاف ما ذهب إليه ود ضيف الله وأحمد الأزهري مؤلف مخطوط الاقتباس بأن الغرباوي قد درس في جزيرة ترنج في منطقة الزورات، لأن البون شاسع بين ترنج وموطن الشيخ بشارة الغرباوي بمنصوركتي، ويبدو أن الرواة قد خلطوا بين فترتين في حياة أولاد جابر، الأولى ترتبط بإقامتهم بمنطقة الدفار، والثانية تتمثل في رحلتهم الأخيرة إلى جزيرة ترنج حيث توجد مقابرهم، ومقبرة حوارهم المطيع حمد العجمي بن الملك مسوا الدفاري الذي أرتبط بهم روحياً، وآثر البقاء معهم في جزيرة ترنج إلى أن توفاه الله[7].

أما آثارهم العلمية، كما يعرضها البدوي محمد نافع ويوافقه الرأي الدكتور سمير، فلم تكن حكراً لمنطقة الدفار ونواحي الشايقية، بل انداحت اتساعاً مع ريح طلابهم الذين بلغ أربعون منهم مقام القطبانية، حسب ود ضيف الله، ونذكر منهم الشيخ عبد الرحمن بن الشيخ النويري المدفون

---

5. تذكر بعض المصادر كورتي بدلاً عن الزورات.
6. البدوي محمد نافع، كتاب في ذكرى السيد غلام الله، ص 22-23.
7. المصدر نفسه.

بأربجي، والشيخ عبد الله بن دفع الله العركي، ويعقوب بانقا الضرير جد العقوباب، والشيخ الحاج اللقاني، والشيخ عيسى سوار الذهب بتنقسي، والشيخ إبراهيم ود أم رابعة بحجر العسل، والشيخ ود الكرسني بالبركل، والشيخ حمدتو بنوري، والشيخ عبد الله الأغبش ببربر، والشيخ صغيرون بالفجيجة. وبذلك استطاع أحفاد غلام الله بن عايد أن يضعوا أساس التعليم الديني في السودان، ويسهموا في تأسيس عدد من مراكز العلم المختلفة (خلاوى ومساجد) التي أضحت تقوم بأدوار متعددة الأغراض في مجتمع الدولة السنارية، ثم تدريجياً كوَّنوا اللبنة الأولى لطائفة العلماء التي احتلت مراكز اجتماعية مرموقة في حياة المجتمع السناري، حيث أضحى أقطابها مراجعَ للشورى، والفتوى، والشفاعات في بلاط أهل السلطة ومواطن نفوذهم الديني والاجتماعي[8].

الركابية من ريادة العلم إلى التمازج القومي

لا عجب أن ريادة العلم والنفوذ الديني قد مهدتا الطريق لأحفاد غلام الله بن عايد أن يتزاوجوا مع الأهلين، دون أن يرتكنوا لحاجز نسبي يمنعهم من التصاهر مع مريديهم ومضيفيهم في كل بقاع السودان. ويبدو أن مثل هذا التواصل قد بدأ منذ فترة مبكرة، يرجع تاريخها إلى زواج الشيخة العالمة فاطمة بنت جابر من سرحان بن عمران المرفوع نسبه إلى السلطان حسن كردم، وتبلورت حصيلة هذا الزواج المبارك في ميلاد الشيخ محمد صغيرون العودي الذي كان بحراً في علوم القرآن والفقه. ويقال إنه هاجر من جزيرة ترنج بمنطقة أمري الزورات إلى قوز المطرق (أو الفجيجة) جنوب شندي، نتيجة لخلاف نشب بينه وبين أولاد خاله الشيخ إسماعيل بن جابر في جزيرة ترنج. وبعد أن حط رحاله بدار

8. لمزيد من التفصيل انظر المصدر نفسه.

الجعليين أقطعة السلطان بادي أبوشلوخ أرضاً في الفجيجة لتأسيس داره، وخلوته، ومسجد تقام فيها الصلوات الجامعة. وبفضل هذه الهجرة تواصل أحفاد غلام الله فكرياً واجتماعياً مع الجعليين في منطقة شندي وما حولها، وأضحى قوز المطرق يُعرف بقوز العلم، الذي تحول إلى منارة من منارات تحفيظ القرآن وتدريس الفقه المالكي في منطقة الجعليين والمناطق المجاورة لها. وامتد أيضاً تواصل أحفاد غلام الله الفكري والاجتماعي إلى كردفان ودارفور، وذلك بعد هجرة الشيخ عبد الهادي بن دوليب من موطنه بدبة الفقراء إلى جبل الحرازة بشمال كردفان جهة حمرة الوز، حيث استقر فترة من الزمن، تزاوج فيها اجتماعياً مع أهل جبل الحرازة، واستمر في تعليم القرآن إلى أن توفاه الله. وبعد وفاته انتقل ابنه ياسين إلى خورسي التي صارت عاصمة للدواليب، واشتهر اسمها بين طلاب العلم في كردفان ودارفور. ودواليب خورسي هم أحفاد محمد الضرير الملقب بدوليب نسي في منطقة الدبة، والذي كان الناس يتبركون بفضله، ويقولون في التمني: «اللهم ارزقنا عبادة دوليب نسي، وكرامات حبيب نسي، وعلم ود عيسى»[9]. وفي رفاعة يوجد نفر من ذرية الشيخ حسن ود بليل الذين ساروا على نهج أجدادهم الركابية في حمل لواء العلم والتواصل الاجتماعي مع مضيفيهم، ونذكر منهم أسرة السيد لطفي، والسيد الطيب الجزولي (الشهير بأفندي)، والسيد عبد الرحيم محمد قيلي، والسيد محمد طه والد الأستاذ محمود محمد طه[10].

فلا شك أن الحديث يطول حول تحديد معالم شبكة العلاقات الاجتماعية والثقافية التي أسسها السادة الركابية في السودان، لكن أكتفي بهذا القدر الذي ربما يعين القارئ الكريم في التثبت من صحة الفرضيّة التي

9. المصدر نفسه، ص 79.
10. المصدر نفسه، ص 104.

ذهب إليها الدكتور سمير محمد عبيد عندما اختار لدراسته عنوان: «غلام بن عايد وآثاره في السودان»، فالكتاب حقاً جدير بالاطلاع والمدارسة، لأنه يحمل بين ثناياه معلومات قيِّمة عن نسب غلام الله بن عايد، وحركة التعليم الديني التي وضع لبناتها أحفاده في السودان، وأتمنى أن يجد الدكتور سمير الفرصة ليقف على بعض المخطوطات المودعة بدار الوثائق القومية بالخرطوم، والتي حتماً ستعينه في توسيع مدارك دراسته القيِّمة، وتمكِّنه من إضافة بُعد آخر لسيرة الركابية في السودان، يقوم على مقاربة تحلل تواصلهم الاجتماعي مع قبائل السودان المختلفة، وانعكاسات ذلك على صون التمازج القومي، وكيفية توظيفه تجاه وحدة جاذبة في السودان.

فِكُّوا أسر ديوان الشاعر حسونة يا هؤلاء!

التقيت بالباحثة الفلكلورية الأستاذ فاطمة أحمد علي في الخرطوم في شتاء عام 2007م، ووجدتها مهمومة بتراث منطقة مروي، وعبقرية مكانها التي جعلت منها موطناً للحضارات القديمة، ومعبراً للتواصل الثقافي عبر بوابة السودان الشمالية، وهبة من هبات النيل عند نواحي السافل. وفي تلك البيئة الغنية بعطاء أدبائها ومبدعيها كانت الأستاذة فاطمة بنت أحمد علي تبحث عن جوهرة مفقودة، ران عليها ركام الزمن، وتلك الجوهرة كانت تمثل بالنسبة لها تراث شاعر فذٍّ من جهابذة شعراء الشايقية القدامى، عاش طرفاً من حياته العامرة بالعطاء في المهدية وطرفاً في الحكم الثنائي، وبين العهدين لمع نجمه في منطقة الشايقية، لأنه أضحى يمثل حلقة وصل جامعة بين تطلعات أهلها الطيبين وطموحات أهل سلطانها الطامعين. ذلكم هو الشاعر المخضرم العامل حسونة، الذي جمع المرحوم عمر الحسين محمد خير تراثه المتناثر من صدور الحُفَّاظ، وحُداة التراث الشعبي، الذين كانوا يروونه سليقة، وتكفل الباشمهندس سيف الدين حسن بابكر بإعداده في صورة ديوان شعر فريد في رسمه، وضبط متونه وحواشيه، وتقديمه، إلا أن هذا الديوان الفريد لازال حبيس أضابير الأستاذ سيف الدين، الذي أضناه البحث عن ورقة إعلام شرعي من ورثة المرحوم عمر الحسين محمد خير، تمكنه قانوناً من نشر ذلك الديوان المنتظر، وعرضه للقراء والمعجبين بتراث الشاعر حسونة.

وعندما وقفتُ على صفحات الديوان المنضوضة على منضدة الأستاذ سيف الدين حسن بابكر بمكتبه الواقع جوار ميدان أبو جنـزير في الخرطوم،

تمنيت لو أُعيدت الحياة مرة أخرى في جسد الشاعر المرهف عمر الحسين محمد خير، ليرى بعيني رأسه كيف ثـمَّن المعجبون بجهده الثر ديوان حسونة، وأخرجوه في ثوب قشيب يلامس أطراف أماني عمر الحسين الحالمة، تلك الأماني التي كانت تواقةً لرؤية ذلك الديوان حياً متداولاً بين أبناء الأسر والبيوتات التي زارها عمر الحسين راجلاً وراكباً أحياناً من سبيل جمع أشعار حسونة من صدور الحفاظ، ليعيد لذلك الشاعر العملاق سيرته الأولى بين الناس، وليعيد كنـزهم المفقود إلى مكانه الشاغر، لأن بداخله عقود من التصوير الجمالي البديع، ولآلِيء من الأدب الرفيع، وشموع من الشعر الوقاد، لشاعر عشق الجمال وتغنى به، وغازل السلطة وأتحف سلطانها، ووظف البيئة المحلية توظيفاً حافلاً في وصف رموزها الاجتماعية وقيمها الجمالية الساحرة.

هكذا كان حسونة متنبيء زمانه، وشاعر عصره الذي لا يشق له غبار، عرفه أهل المنطقة بالعامل حسونة، وكانوا يتقربون إليه بالهدايا والنذور، لأن الشاعر في عرفهم كان يمثل لسان حال قومه، وصحافتهم السيارة، وتلفازهم المتنقل، لأنهم يتعرفون من خلال أشعاره على فضائل الحسان والعذارى في المنطقة، أمثال جمال الباشا في سوق المَقَل، وستنا بت الشيخ في العفاض، ويأنسون بمدحه في جُود الرجال الذين كانوا يقذفون للقريب جواهرَ ويرسلون للبعيد سحائب، ومن أمثال هؤلاء الشيخ أحمد أبوشام (المعروف بأحمد درويش)، الذي رد حسونة على خصومه قائلاً: «في اللحم كجَّنت اللسان ... عشان فسَّل أحمد أبوشام ... هو درويش عقلو تمام»، ويقفون بفضل مجالسته على أحوال المنطقة، وسير أعلامها، وصراعاتهم السياسية، ويتبلور ذلك في مدحه للعمدة ود بشير أغا في القرير »ود بشير عمدة مو عمدة سماسير ... خيلو بين الجبلين تغير»، والعمدة ود كنيش في نوري، « الأغا ود كنيش الرجال بُتاب وأنت عيش»، والعمدة أحمد أبوشوك في منطقة قنتي «أحمد أب شوك قدل فشل اليلومو ... ويا بحر الميسور القاسي

عمو»، والشيخ محجوب ود الخليفة «سيد جزايراً متبطحات ... بالغرب قبل أب كليوات».

هل يجوز يا هؤلاء أن يكون عطاء شاعر مطبوع مثل هذا حبيس الأضابير، فكوا أسر حسونة يا هؤلاء فكَّ الله أسركم، لأن عطاء حسونة لا يقدر بثمن، ولا يباع بثمن بخس في صالات المطامع الدنيوية الزائلة؟ لأنه تراث جدير بالتقدير والاحترام، وأن ملكيته يجب أن تكون مشاعة بين الناس، لأنه يحكى عن تاريخهم وتراث أجدادهم، وأن توزيعه في المكتبة السودانية فيه تقدير وتثمين لعطاء عمر الحسين، الذي يستحق مثل هذا التقدير وهو ميت في قبره ينشد السكون والرحمة، لأن عمر (رحمه الله) قد أنفق جهده وماله بغية أن يرى هذا الديوان النور، فصدقة عمر الجارية يا هؤلاء تتمثل في نشر ديوان حسونة، وطباعة ديوان علي ود حليب ونشره، لأن مثل هذا التوثيق فيه صون لحقوق المرحوم عمر الحسين الأدبية، علماً بأن عمر عاش فقيراً ومات فقيراً، لكنه كان غنياً بزهده وتجرده، لا يطمع في كسب مادي من وراء تدوين القراطيس، بل كان مدركاً حقاً بأن الدنيا لا تسوى جناح بعوضة، والخالد فيها عمل أدبي يتركه الباحث للأجيال القادمة.

مات الشاعر عبد الله محمد خير (1946-2008م) بعد أن نادى بالزمان شاهداً في رسالته الأخيرة

طرحت صحيفة ليبراسيون الفرنسية سؤالاً على نخبة من الكُتَّاب العالميين مفاده «لماذا نكتب؟»، فكانت إجاباتهم متفاوتة في دلالاتها الرمزية وتعابيرها اللغوية، ونذكر منها إجابة الشاعر الفلسطيني محمود درويش: «ربما لأنني متورط في الكتابة بإيقاع لم يسمح لي بالتساؤل... وأحياناً أكتب لألعب... لكن لماذا أكتب؟ ربما لأنه لم تعد لي هُوية أخرى، ولم تعد لي محبة أخرى، ولا حرية أخرى، ولا وطن آخر غير الكتابة». وواضح من إجابة الشاعر درويش أن في الكتابة إمتاع ومؤانسة عندما ما يخلد الكاتب إلى نفسه وسط أزاهير ذكرياته المعطرة بريحان الحياة النافذ والمعتقة بعبيق التواصل الإنساني الفواح، ولكنها أحياناً تكون مؤلمة ومحزنة عندما يدوس الكاتب بسنة قلمه على موضع الألم ومفصل الداء والإعياء، كما يقول الأديب الألماني جونتر جراس، ليجترأ طرفاً من ذكريات الماضي الآسن، أو سوالف الأيام البواكي ليتذكر رحيل شخص كان محبباً إلى نفسه، علماً بأن الحياة علمتنا أن الحب يقوم على معايير قياسية مختلفة، فهناك حب فطري تفرضه قرابة الصُلب والترائب، وهناك حب مكتسب يقوم على شبكة من العلاقات الإنسانية، بعضها غريزي مع الجنس الآخر، وبعضها مدني منبسط لا يعرف الحدود، وبعضها مؤسس على وشائج قربى وثقافة تراث مشترك.

هكذا كان حبنا لشيخ العاشقين عبد الله محمد خير حباً تراثياً مشتركاً، سُداه جماليات المكان وأدواته المادية والبشرية التي جسدها الشاعر في مجموعة من قصائده الحسان، التي كانت تدور رحاها حول عشقه الأبدي لحياة القرية وواقعها التراثي الذي شكل ثوابت مخيلته الشاعرية، وحبه لحسانها الغواني اللائي تغنى بجمالهن حتى نُعت بـ «شيخ العاشقين». لا غرو أن الشاعر عبد الله قد استطاع أن ينظم ببراعته المعهودة وأحمديته الثاوية على بساط المبدعين الخالي من التكلف واقع ذلك الريف في شكل عقود أدبية، واسطتها تراث أهلنا الطيبين عند منحنى النيل، وحباتها تقاليد مجتمعهم العفوي الذي كان ولا يزال يعيش بين جدلية القديم الموروث والجديد المستحدث، الذي جلبته إليهم قنوات تواصلهم المدني مع أهل الحضر، حيث تكمن تقابلية ذلك التواصل في مدارها الأدنى عند حلة الحسيناب، ومدارها الأوسط عند قريتي الكَكُر والجابرية، ومدارها الأعلى عند حواضر ومدن مختلفة، قطفت ثمرات عشق عذري غرسه ترابلة ذلك المدار الأدنى دون أن تقدم اعتذاراً لهم ولشيخ العاشقين المرهف في عشقه، والذي ظل يردد ظلم هذه التقابلية في كثير من أشعاره، ونستشهد في هذا المضمار بقوله: «متلي كم زول مات بالشجن *** قبلي ود الزومة انسجن». لكن الوعاء الجغرافي لهذه التقابلية لم يكن وعاءً ضيقاً، بل كان مطاطاً في تجاوزه للمتطلبات الذاتية الكامنة في شخص الشاعر عبد الله، لأن هذا الأخير حاول من خلاله أن يعالج بخياله الجامح قضايا ذلك المجتمع الريفي، قبل أن تكون تلك القضايا قضايا «عابد ريدك تعال وريني شن سويت»، وأن معالجاته جاءت منبسطة انبساطاً طردياً مع خيال شعره اللماح، وذوقه المُنساب مع مياه الدميري عند منحنى النيل.

هل كان النيل هاجساً في شعر عبد الله؟

لا جدال أن الشاعر عبد الله ابن بيئته، لأن البيئة كانت تمثل بُعداً مكتسباً في حياته العامرة بالعطاء، وتعكس ضرباً من التواصل الأريحي الذي كان

قائماً بينه وبين تلك البيئة في نسق سداه التأثير ولحمته التأثر. فلذا نلحظ أن أدبينا الأستاذ الطيب صالح- متعه الله بالصحة والعافية- قد جعل من النيل بُعداً محورياً في حياة شخصياته الروائية الدائرية التي نسج حولها قصصاً محلية النشأة وعالمية الصنعة، وقد كانت هذه الثنائية مرتبطة بقدرة النيل الخارقة على تجاوز قيد المكان الثابت جغرافياً، والمتغير دوماً بتغير جماليات الحياة القائمة على ضفتيه. كان عبد الله مسكوناً بمخرجات ذلك الواقع الجمالي، وما تحمله معها من قيم تراثية بديعة النشأة، وكانت تمثل تلك الجماليات الخلفية التي انطلق منها شيخ العاشقين، واستمد منها وحي أشعاره الملهمة، وشأنه في ذلك شأن أبناء جيله الذين تقاسموا معه ذلك الشعور وذلك التأثر، ونذكر منهم الشاعر خضر محمود، وحسن الدابي، والسر عثمان الطيب، وإبراهيم ابن عوف. وقد جسد لنا الشاعر عبد الله طرفاً من محورية النيل في كثيرٍ من أشعاره، وتحديداً في قصيدة الجروف:

الجـــزيـــري بـــقـــت مخادة
وتـــانـــى خـــتـــت طـــين زياده
السواقي البى الغرب طلعت قصادا
وفى الضهاري الرمله الناس زرعت مقادا
الجـــــرف ســـبروقـــو ملَّح
والـــبـــحـــر فـــات مـــنـــو روَّح
قـــام لـــبـــس الـــتـــوب وسرَّح
مـــن بـــعـــيـــد بـــىٍ إيـــــدو لوَّح
قـــالـــوا مـــنـــدلـــين يشوفوا
كـــل زول يـــنـــزل جروفو
الجـــــرف بـــالخـــصـــبـــه رجَّح
ولـــلـــبـــذور الـــطـــيـــبـــة نَّجح
فى الأصـــيـــل قـــمـــريـــو يصدح

لى نـعـيـمـو وخـــيرو يمدح
داك يـسـلـك وداك ينقح
وداك بـالـشرقـيـة ينبح
جـاى دافـر الـقـش متمسح
مـرة يـغـطـس ومـره يطفح
الـتـبـش نـوارو فتَّح
والـدخـن قـنـدولـو دندح
خـدَّر الـشـتـل المصفَّح
جـاب قـلـوب لى اهـلـو فرَّح

هكذا كان النيل في مخيلة عبد الله، يهدم طرفاً من أراضي أهله الحسيناب في الكَكُر والجابرية في موسم الدميرة، ويعوضهم ما أخذه هدماً في شكل جزر قابعة في وسطه المنحسر، وجروف ممتدة على ضفتيه التي طرَّزتها سلاليك ترابلتهم الفحولة، وحولتها إلى خضرة زاهية، وبساتين مزهرة بنوار التِّبش وقناديل الدخن، وحدائق نغم شجي تتخللها تغاريد القماري في صباحاتها البواكر، وصيحات الترابلة عند المغيب، وهم ركوباً على ظهر النيل الخالد وعلى «تماسيح» قش نظموها لأغنامهم في مرحاتها. هكذا ذهبوا من قراهم خماصاً وعادوا إليها بطاناً، لما يحملونه معهم من ذكريات طيبة، وزاد تصنعهم مساويط أمهاتهم الحانيات، وأنامل حسانهم العذارى اللائي وصفهن الشاعر حسن الدابي في مقطع من مقاطع رده على عرضحال الجلا (ود الدابي مالك ساكت** ماشفت الجلا السواها) وما خلفه من إشكالات عاطفية لشيخ العاشقين:

بناتنا حليل سروحن في السبيقه — وصبيط أم الرأس مبقع والكُريقه
إيدهن حلوة غير لبس أم دقيقه — وبدون كترة غويش نفسن طليقه
يا حلاة قتانٍ الفوق السليقه — ودااللقيمتو تطمِّن الماسكاوه ريقه

لكن للأسف كل هذه المصطلحات التي يرويها لنا الشاعر حول النيل وجزره المعطاة أضحت في ذمة التراث وحافظة جيل المبدعين، لأن مفردات قاموس الحداثة حلت محلها تدريجياً، وجعلت بعضها أثراً بعد عين. فمحورية النيل التي يبرزها لنا الشاعر عبد الله لا تعني الكثير بالنسبة لأبنائنا الذين يعيشون في حواضر الاغتراب، لأنهم في حالة اغتراب مع الذات، فمجتمعاتهم المضيفة تعدهم وافدين لا يمثلون جزءًا من نسيجها المحلي، وأهلهم في نواحي السافل يعتبرونهم امتداداً طبيعياً لهم، ولكنه امتداد لا طعم له، ولا رائحة، ولا لون. نسأل الله أن يعيد غربتنا مادياً ومعنوياً، لأننا قوم لا يألف الشتات. وشيخ العاشقين قد عاش بيننا بهذا المفهوم الذي جعل ارتباطه بالحسيناب وبزينوبة الأم وزينوبة الابنة ارتباطاً سرمدياً إلى أن وافاه الأجل المحتوم في الخامس عشر من أكتوبر 2008م، وهو لا يدري بأنه سيموت خارج أرض الوطن، ويُدفن في مقابر أحمد شرفي بأمدرمان بعيداً عن النيل الذي ألفه عند سواقي الحسيناب.

ما أروعك أيها الشاعر عبد الله عندما تجعل «الجزيري» وجمالياتها خلفيةً للوحة تراثية، تلونها بذوقك الراقي، وترسم عليها منشطاً راقصاً من مناشط أهل الريف. وما أبدع تلك المناشط عندما توثق لحفل عُرس، تشع في وسطه أنوار الرتاين، وتعطر سماءه زغاريد الحسان وأنغام الطنبور ونفثات الدليب، وتصول وتجول في وسط دائرة الحاضرين إحدى الحرائر، وتعلو هنا وهناك صيحات أهل العريس «أبشر يا عريس بيتك مبارك». ويصدق في هذا المشهد قول الشاعر:

تـــــــراني حـــلـــفـــت بــــى الله
وتـــــاني بـــقـــول وحـــــات الله
كـت السمحة فى هيباته تتجلى
تـشـيـل خـــطـــوات فى ايقاع

حــــلات ايـــديهـــا في التله
تـــــــودي صــــديـــــرا قداما
تخـــــلي ســــبـيــبـــا يندلى
تخـلي الـــــداره فــوق نــيرانــا تتغلى

محورية العشق في قاموس شيخ العاشقين

عاش الشاعر عبد الله في مجتمع يصنِّف البوح بحب العذارى نوعاً من الكفر الصُراح الذي لا دخنة فيه، لأنه يُلقي باللائمة على الحبيب الذي يمثل طرفه الموجب، ويسبب حرجاً للمحبوبة التي تمثل طرفه السالب، علماً بأن إله الحب في ذلك المجتمع الريفي يُعدُّ إلهاً ناشزاً، لأنه ربما يقود طرفي المعادلة القائم عليها إلى ما لا يحمد عقباه. فسداً للذرائع حاول أهلنا الطيبون عند نواحي السافل أن يُوصدوا أبوابهم في وجهة كل طارق، لأن الحديث عن العشق و«الريدة» من المحرمات في قاموس تداولهم الاجتماعي. ولكن شيخ العاشقين كان شاعراً متمرداً على هذه التقاليد، فمعظم أشعاره كانت منسوجة في لوحات جمالية، مذوَّقة بصور العشق، والحب، والشجن، وعبارات اللوم لذلك المجتمع، التي يجسدها قوله: «ليه يضايقونا الناس كده *** والغرام سُنَّه مؤكده»، ويؤكد ذلك الموقف في مقطع آخر في احدي قصائده، حيث يقول: « ما بصح يا الحاج أب شنب *** ولسه ديل ما بقو للأدب *** في المعاملة ما تكون صعب *** أنت ما تقسى على العنب». ومن أجمل روائعه التي تعكس هذه المواقف، قصيدته المشهورة بـ«دروب الريدة».

ريدكم لي شديـد يـا يابـا ريـدي أنـا للبريـدو شديـد
إلا أنـا مـا معاكـم ديـمـه لـكـن عـــن حبيـبي بعـيـد
خلونـي اللسافـر أبـوي لـو كـان فـي إجـازة العـيـد
أمشي أزور حبيبي الغالي دايـر أوفـي حـق الريـد
عشان يا يابا من يوم روح ما جاب لي منـو بريـد

وما قال لي وين يا زولي كيف عامل براك وحيد
ليشن يابا ما بترضوني ياني وليدكم الويحيد
خايف بكره ما تلقوني إلا تتلتولي القيد
شان شوق الحبيب مالكني والنار في ضلوعي تقيد
داير يابا أمشي وأزورو يمكن شوفتو لي تفيد
يابا عليك عطفك لي ما تخلوني أبكي شديد
ويابا إن كت تدري البي ماب تأبى لي أبقى سعيد
يابا إن كُت قادر أخلي كُت خليتو بدري أكيد
زولاً حبو عاش في قلبي كيفن عن طريقو أحيد
كان يا يابا ما جربت تهواها الحسان الغيد
وكان يا يابا ما أشجاك صوت البلبل الغريد
وكان يا يابا ما ساهرت وعينيك ضاقن التسهيد
ما بتهتم بي أعذاري مهما أقول ومهما أعيد

تعكس هذه القصيدة طرفاً من الصراع الذي كان دائراً في ذلك المجتمع حول قضية الحب التي يعدها الشاعر سنة مؤكدة، ويعتبرها والده محمد خير ضرباً في ضروب الوفاء العابث، لأن عقد قرانه بزينوبة لم يكن مؤسساً على مثل هذه القيم الرومانسية في بداية عهده، بل كان قراناً يقوم على موازنات محلية تواضعت قرية الحسنياب عليها، وأن الشاب عبد الله يجب أن لا يكون نشازاً في ذلك الواقع. وبالرغم من هذا الواقع المرير إلا أن الشاعر عبد الله كان عذرياً في عشقه، ومتطلعاً لمستقبل يرضي طموحات الوالدين، دون أن يعكِّروا صفو علاقاته العاطفية وسنة الله المؤكدة في خلقه، ويتجلى ذلك في خطابه الاعتذاري الذي عنونه إلى والده ممثلاً رمزية ذلك الواقع، بقوله:

دحين يا يابا ماك مشتاق وحيدك يبقى عندو وليد
يحوم في البيت ويلعب فيهو يمرح في براءة سعيد
يقول لي يمه يا حبوبه يا حبوبه عندي نشيد

يسعدني ويسر بال أمه ليك يا يابا يبقى حفيد
هاك يا يابا من أشعاري أبيات أنهكا الترديد
كم تاه في دروب الريده قلبي وكم نظملو قصيد

وبالرغم من هذا الرجاء الممزوج بالحزن لم يضع الشاعر عصا ترحال الحب عن العاتق، بل ظل هائماً في بيداء عشقه المفقود دون أن يكل أو يمل، لكنه آثر توثيق حيثيات هذه المسيرة العاطفية غير الموفقة في جملة من قصائده الحسان، وأشهرها تلك المجموعة المعروفة بالرسائل، والتي تبدأ بالقصيدة التالية:

عاد يا قلبي كيف تعمل
ماضيك الكان أجمل
سعادتك فيهو ماش تكمل
ودقاتك بتتعطل
تقبل والله ما تقبل
مجبور ترضى باللحصل
تخطيطك تراهو فشل
وما دليت دلوك نشل
كفاك زمن شربت عسل
هاك اتجرع الحنضل
ظنيتك كبرت عقل
وفوق نيرانو تتململ
أخيرلك صلى واتنفل
أوعك تاني تتطفل
ماضيك بالأماني حفل
أفراح في لعوب وحفل
غاب نجم السعود وأفل

جـــديـــا كـــــان ولـــــــوف وجفل

فـــــي دنـــــيـــــاك مـــــافي عـــدل

شــقـــــاوتـــــك مـــــا بي تتبدل

بي فـــوقـــك جـــا مـــــاشي قدل

ديـــســـو الـــــلي كـــتـــيـفـــو هدل

يـــمـــيـــل ويـــمـــيـــل ويستعدل

وعـــيـــنـــيـــهـــو المـــــلاني جـــدل

تـــقـــبـــل والله مـــــا تقبل

مجـــبـــور تـــــرضى باللحصل

ولم يقف سيد العاشقين الجريح عند هذا الحد، بل كتب رسالة ثانية إلى صديقه الشاعر حسن الدابي، ليشاركه في عظم المصيبة، ويخفف عنه غلواء حداده المكلوم في مجتمع لا يقدِّر قيمة المشاعر العاطفية، ولكنه يؤثر تفضيل الحضر على الريف، وتمييز «السكاكي» على ود البلد، كما شرحنا ذلك في مقام آخر، حيث استأنسنا بمفردات قصيدة بت البلد التي نظم حباتها الشاعر الألمعي الأستاذ السر عثمان الطيب.

ود الدابي مالك ساكت ما شفت الجلا السواها

شال محبوبتي سافر بيها كيفن عاد بعيش لولاها

بابور البحر مو عارفي شايلي اعز زول جواها

ماهماها حالي البي ما دام نـَّوره وضواها

تشتكي بالعلي عيوني أهمله ما سمع شكواها

اللحكيلك ألماك عارفو كيف مسخت بلدنا ورآها

كان كاتمه الشجن في وداعه ال دموعه مو ساتراها

وأيه فايدة حياتي البعده آخوي أتقلب مجراها

تقصر او تطول أيامى دي إنا لأمن أموت بطراها

من يومة رحيله السمحه خلت في العيون ذكراها
خلت في القليب بصماته أحرف كل يوم بقراها

***

ما بتحمل حبيبتى الغربه لا لا وحاته مو قادراها
وكـــيـــف حـــالـــه إن مـــشـــت في
بـــلـــدا حـــاره ونـــاســـا مـــو شاكراها
كـــان فـــات المـــحـــطـــات جمـــلـــه يا
حـــســـن (لابـــــد) الـــقـــريـــر بقشاها
قوم يوم التلاتاء أندله بى تالا الرصيف تلقاها
ما تعاين كتير وتشبه ديك إياها ديك مو ياها
باينه حبيبتي من بسماتا والنور يضوي من محياها

***

يـــا حـــســـن أنـــت فـــوق أوصافه
جـــيـــب أبـــيـــات وقـــول معناها
واوعك ترتبك فى وداعه ذي ما نحن ودعناها
واكتب لي جواب طمني لا يبقى السفر أعياها
ما بتقدر عليها الدرجه إلا غلب عليها حياها
هاك مني الرسالة التالته وعينى بالدموع راوياها
تلقاك حافظي للبيناتنا وتبقى العشره مو نا سياها
إن كنت ما بخاف عزالى آزول كت بقوم ابرأها
لكين بخشى قناو قالو وحالي السمحه عارفه براها

ويبدو أن جودية حسن الدابي لم تفلح في حل تلك المعضلة المزمنة، بالرغم من أنها حاولت أن تخفف غلواء الشاعر العاطفي، وتشعره بأنه لم يكن الضحية الوحيدة، لأن ذلك الواقع كان واقع كل العاشقين المتمردين في نواحي السافل، وتتبلور مشاطرة الدابي في قوله: «يا عبدو أخوي قولك

حقيقة وكتير الطفَّشه الجلا من فريقها». إلا أن هذه المشاطرة لم تكن مقنعة في عُرف شيخ العاشقين الذي سطر رسالته الأخيرة وأشهد الزمان فيها على مأساته العاطفية، وظلمه الرومانسي غير المبرر.

يـــا زمـــــان بـــــالله اشهد
ديمه بطراك ومستحيل انساك والخبر المؤكد
إني شـايـل لـيـلي بـي ذكـــراك منكد
مـا فى يـوم مـا ببكي لا مـن ليلي هوَّد
وكـيـف تعيش ألم الـعـلى الآلام تعوَّد
يـــا زمـــــان بـــــالله اشهد
أصلو ياهو نصيبى اسهر وجفنى من ألامو يسهد
وابـنـي لي ماضينا فـوق واحـاتـوا معبد
وأنـــت فى عـشـك سعيد هـــاني وممجد
مـا بهـمـك طـرفي عـمـره يعيش مهجد
يـــا زمـــــان بـــــالله اشهد
يبقي عشكم انتو جنه طيروا غنا وروضو فرهد
فيهو تتهنوا وتـنـالـوا سـعـادة أزيد
يـــا زمـــــان بـــــالله اشهد
قلبي من فارق حنانك كم تأوه وكم تنهد
من دريبك شال خطاه عساه يبقي سعيد ويخمد
كـم كتمت الـشـوق وكـت جـواي عربد
واختـنـق في قلبي زي الـغـيـم وأرعد
يـــا زمـــــان بـــــالله اشهد
الـــوداع مجـبـور عليهو ولـيـهـو ردَّد
الـــوداع زولي الـرزيـن يـا نـايـر الخد
الـــوداع يـا أغـلى زول يـا احـلى مشهد

الـــوداع وخلينى لي ســهــري الـبــلا حد
الــوداع ومـنــاي ليك إن شـاء الله تسعد
يـــا زمـــــــان بـــــالله اشهد

شيخ العاشقين ومعاناة الاغتراب

بدأت ظاهرة الاغتراب في السودان في مطلع الخمسينيات كظاهرة نخبوية قاصرة على إعارة بعض الكوادر المهنية المدربة للعمل في بعض بلدان العالم العربي، لكنها سرعان ما تحولت إلى ظاهرة جمعية شملت كل قطاعات المجتمع السوداني، وكل الذين ضاقت بهم الأرض بما رحبت، أو أؤلئك الذين شرَّدهم سلاح الصالح العام أو ظلومات الكيد السياسي. وبذلك فقد السودان شريحة مهمة من هيكل بنائه الوظيفي، وبمرور الزمن انعكس ذلك سالباً على عطاء الدولة المؤسسي وعلى طبائع المجتمع وأخلاقيات البيئة المحلية في السودان. كان الشاعر عبد الله من الرافضين للهجرة، لأنه كان مسكوناً بحب الريف وقيمه الجمالية، ومقتنعاً بكسبه المتواضع بين حلة الحسيناب ومدينة الدبة المركز، ومدركاً أن الغربة ستسلبه كل القيم التي أحبها وجاهد من أجلها، ويتبلور ذلك في إجابته عن سؤال طرحه على نفسه في صيغة مساجلة مع الطرف الآخر: «ماك مسافر يا ولد؟ أسافر وين أقع يالسمحة مكتوب لي القعاد طول الأبد».

لكن يبدو أن أبد عبد الله لم يكن أبداً سرمداً، فقد فرضت عليه عوادي الأيام اغتراباً دون رغبته (مو زول غربه لكن الظروف جابراه)، اغتراباً حرمه من رؤية زينوبة الابنة المسماة على زينوبة الأم، اغتراباً جعله مشغولاً بجمع «قروش الجن دي أريتو يا وطني بعيد عن أرضك ما تتلمى»، اغتراباً فرض عليه إسراً سكونياً يفتقر لكل جماليات النيل التي عشقها الشاعر عند حلة الحسيناب. فشدَّه ذلك الواقع المرير إلى مخاطبة «القمره» في عليائها، سائلاً عن أحوال أؤلئك النفر الطيب عند نواحي السافل، وجاءت صيغة خطابه على النسق التالي:

يـا قـمـره ... صُـبـي السنسني الحمره
شـوفي أبـوي أنـا الـراجـاهـو كلو صباح

***

يـا زينوبه أبـوكـي هـو أصلو حالو بره
لـو قـاري العلم هـو ولاهـو سيد خبره
ومـو زول غربه لكن الـظـروف جابره
مالو إن كـان صـبر كـل الخـلـوق صابره
والـصـابـرات روابـح لـو يجـن قماح

***

هـو أصلو متين نساكم يُمة شـان يطره
بـيـتـنـفـس هـوا ذكـراكـم العطره
رهـيـف إحـسـاس حنين قلبو بالفطره
نديمو بقت دمـوعـو الـديـمـه منقطره
وأصـلـو إن مـا قعد بينكم ولا بيرتاح

***

جـاهـو العيد كـمان زاد القليب حسره
سـادي الـعـبره حلقو ونفسو منكسره
هـو لا لمّ الـقـروش لا حـصـل المسره
بلد مـا فيها زول مـات مـن عـدم كِسره
فراقكم ليها يـا أحـبـاب ولا كـان صاح

***

يـا أمـارتي المـا طـاعـت الأمره
نـدمـاني وبـقـت محـتـاره في أمره
بـعـد قـسـن الـدرادر قـصـرن عمره
الـشـوق فـاض وعـماهـا الحـنـين غمره

الشوق للبلد لي بهجتا وسمره
الشوق لي مقيلاً ضما ضل تمره
الشوق لي حديثاً ضما ضو قمره
كان الشوق يخفف والله يبرى جراح

***

مشتاق للبلد جابريتا وكَكُرا
مشتاق للحسيناب أسقه وبِكِرا
مشتاق للقبيل إتربوا فوق حِكرا
مشتاق للدميري ومويتا العكره
مشتاق للجزيري وتُشقا وهكرا
مشتاق لي قطع بحرا ودخول وَكَرا
مشتاق للأبى يفارق الفؤاد ذِكِرا
مشتاق للعلي مشغول دوام فِكرا
مشتاق للصِّبح ديدن غناي شُكُراً
وياريت كُت بقدر أسوي شوقي جناح

سمعتُ هذه القصيدة لأول مرة في الصيف الماضي عندما أنشدها الفنان المبدع صديق أحمد التاجر في حضرة نفر كريم بعاصمة الضباب لندن، فصوت صديق كان له طعم ومذاق خاص، وكلمات عبد الله كان لها وقع مؤثر في نفس السامر الذي يشاركه مرارة الاغتراب، ولواعج الحنين إلى ذلك الوطن الصغير القابع عند منحنى النيل بخيره وشره. بحق كانت جلسة استماع ومؤانسة طيبة. وبعدها أتيحت لي الفرصة أن أجلس سوياً مع الأخ صديق أحمد، وأتبادل معه أطراف الحديث عن ذكريات مضت. وكان صديق بين الفينة والأخرى يسألني عن أخبار الدكتور سليم أحمد في أيرلندا، والدكتور محمد أحمد سيدأحمد التوم في مدينة بورت ماوس، والدكتور محمد بادي في العين (الإمارات)، والدكتور توفيق الطيب في الرياض، والدكتور

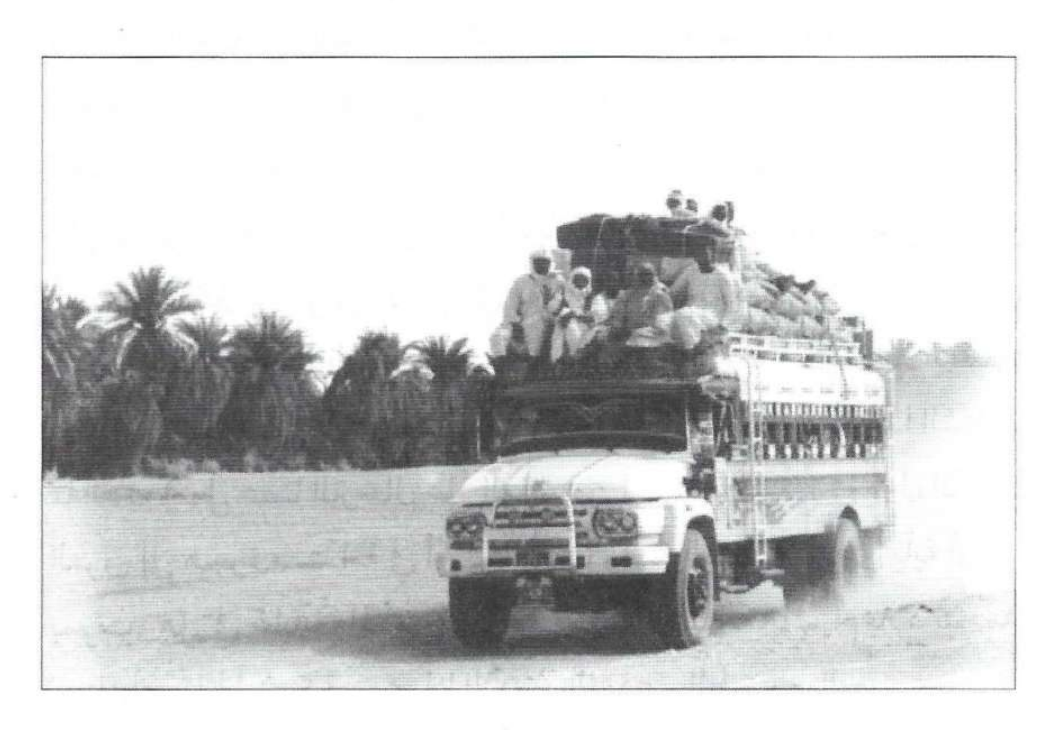
ياسين محمد ياسين في كاليفورنيا. ثم أخيراً أشعرني بأنه في حالة استعجال لمغادرة بريطانيا، لأنه يود زيارة الشاعر عبد الله محمد خير الذي كان طريح الفراش بقاهرة المعز. فاهتمام صديق بعبد الله أمر طبيعي، لأن العلاقة بينهما كانت علاقة تكاملية، فلولا الفنان المبدع صديق أحمد لما عرف الناس أشعار عبد الله، ولولا أشعار عبد الله لما سمت قيمة الفن الذي قدمه الفنان صديق أحمد لمستمعيه. رحم الله الشاعر عبد الله رحمة واسعة بقدر ما قدم، وأحسن الله عزاء الأخ الفنان صديق أحمد وعزاء كل المعجبين بفنه الممزوج بدرر شيخ العاشقين ولوحاته الجمالية.

بين أمدرمان وشِبا ...
وذكريات طلحة جبريل

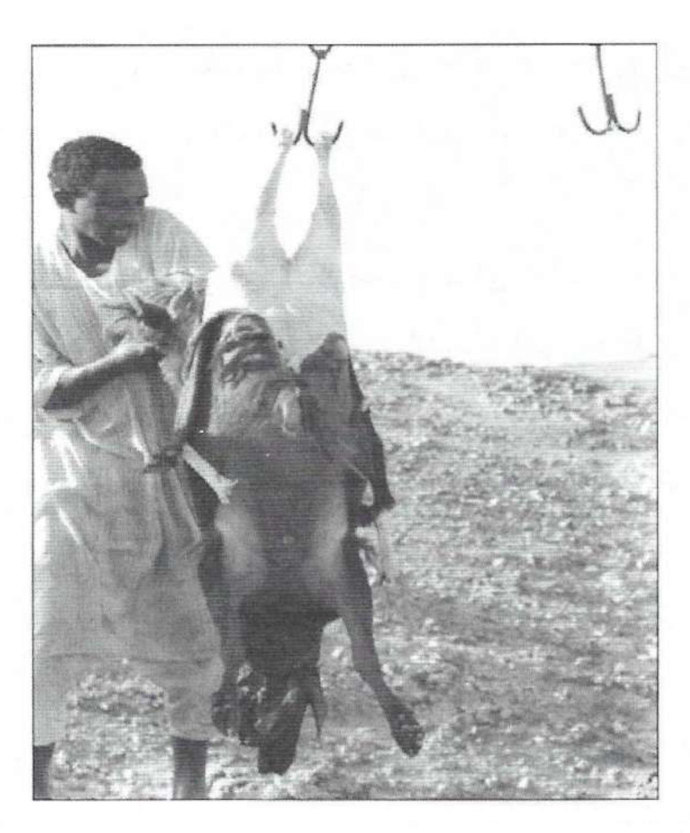
الأستاذ طلحة جبريل كاتب مبدع، وصاحب قلم فياض بالعطاء وسيال بالمداد، وأديب سلس العبارة وذواق الكلمة، له ذاكرة لا تنسى في عهد سداه ولحمه النسيان، وذلك بدليل أنه ظل يرفدنا دوماً بلوحات فنية مقروءة وساحرة البيان من تلك الذاكرة الزاخرة بالإمتاع والمؤانسة، ويا حبذا عندما يطوع قلمه رسماً عن عوالج الصبا في الريف الحبيب... قرية شبا تعني له الكثير، أدبيات الطفولة، وأيام الشباب العابث، ومفارقات الريف والحضر. بالرغم من أن طلحة يحن إلى تلك الديار حنين المرضعات إلى الفطيم، لكنه آثر عليها اغتراباً طويل الأجل في بلاد العم سام، ذلك الاغتراب الذي فرضته عليه عوادي الأيام، ومصائب الدهور التي عانقت رقاب بعضها بعضاً، وشتت شمل أهل السودان شتاتاً يصعب جمعه، ومعظم هذا الشتات ما انفك يحمل عصا الترحال على العاتق من اغتراب إقليمي في دول اللسان العربي إلى هجرة مستدامة في أمريكا وكندا واستراليا، و لا يدري بأية أرض يموت، هل في غابات الملايو التي غنى لها الأستاذ الكابلي، أم بلاد تتجمد حيتانها من الجليد، كما يروي لنا الأديب اللوذعي الطيب صالح.

شدَّ الأستاذ طلحة جبريل هذا العام رحاله إلى قريته الحالمة على ضفاف النيل (شبا)، والتي تُشبه في مظهرها الخارجي قرى اليمن السعيد، وكانت تلك الرحلة التي حملت إلينا الكثير والمثير عن ذكريات أيام طلحة الخوالي، عن طريق شريان الشمال، ذلك الطريق الذي كسر حاجز الزمن المعشش في مخيلة المسافر، لأن الرحلة على ظهره المسفلت أضحت تستغرق ثلاث

سويعات، بدلاً عن ثلاثة أيام في شمس نهار قائظ، ووعثاء سفر يرهق جَلَد الشباب وتماسك الكهولة. هكذا شحذت تلك الرحلة خيال طلحة المنساب، كأنسياب النيل في أوقات الدميرة، وجعلته يفيض علينا بحزمة من ماضي ذكرياته الفواح ... قوز أبوضلوع، وبوحات، وخيران جبرا، وبير اللخريت، وقهوة بت أم الحسن، والقبولاب، كلها مصطلحات قديمة غابت عن مفكرة المسافر ... والآن أمسى طلحة يحدثنا بلسان عصر، ثُقفت أنماطه الحياتية بقيم العولمة المجلوبة إلى الريف وأدبيات الحداثة المصاحبة لها ... استراحة التمتام، وقهوة الشريان، ودوران الملتقى، وخدمات البصات السفرية، والماء المثلج، والأطباق الفضائية، والهواتف الجوالة.



وربما يسأل طلحه نفسه مستغرباً: أين نحن من وعثاء ذلك السفر الذى أضحت ذكرياته في ذمة التاريخ؟ وأين نحن من طرائف رحلة المعاناة إلى الشمال؟ تلك المعاناة التي كانت معتَّقة بأدب الرحلات الفواح وأريج ريحانه النافذ، لأنها كانت تطوي بين ثناياها قيمة ثرة من قيم التكافل الاجتماعي، وزاد المسافر الذي كان مصحوباً في أوعية المسافرين، الكسرة



المُتمرة، والبيض المسلوق، واللحم المحمر الملفوف في فطائر دقيق القمح... سفرنا من السافل إلى الصعيد كان له جلبة وضوضاء. والآن تبدل الحال وأصبحنا ندخل قُرانا خلسة ونخرج منها في هدوء وسكينة، ولذلك غاب عن مفكرة المسافر، أسماء أرتال المودعين، الذين يعلمون عن تاريخ قدومه إليهم قبل أن تطأ قدماه رمال حلّالهم المصفوفة على ضفاف النيل، وتتأكد لهم ساعة الإقلاع عندما تشرع الأمهات الصالحات وصويحباتهن في إعداد القراصة المتمرة وتوابعها، ويعلم أهل القرية أخبار ذلك المسافر، عند لقائهم اليومي الذي يتجدد كل صباح عند جزارة القرية وموارد مياهها الدفاقة (الآبار والحفائر): «اليوم حاج جبريل اشترى تلاتة كيلو لحم ضاني، لأنو ولده طلحة مسافر».

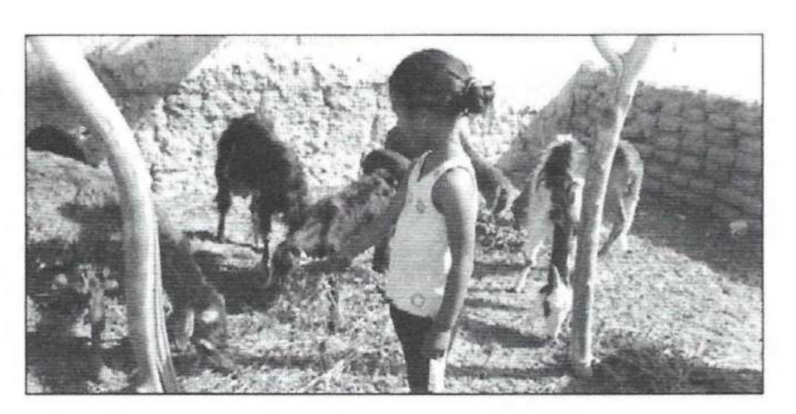
وعندما يأتي وقت السفر وإعلان ساعة الصفر يتجمع أولئك النفر الكريم في منـزل العم جبريل وما حوله، ويودعون طلحة زرافات ووحدانا،

ويتمنون له سفراً غانماً سالماً، ويتضرعون إلى الله بعوده الحميد إليهم، وشاهد في ذلك عندما تأخذ الأمهات الحزانى صُرة من أثر خطوه على رمال حلتهم العامرة بالعطاء.

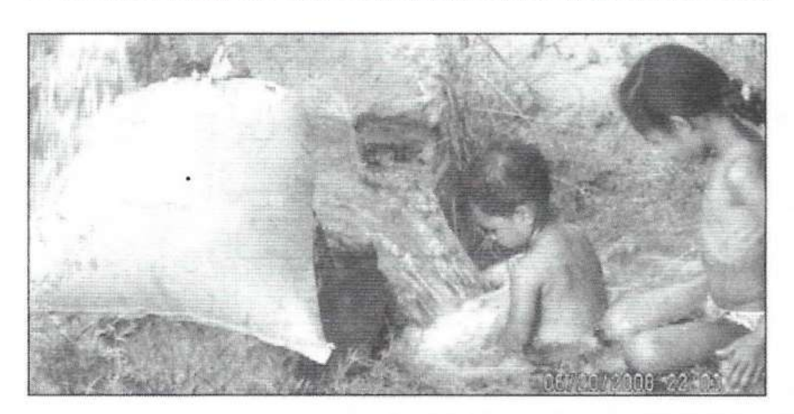
كانت تلك المواسم مواسم لها طعم ومذاق خاص، ووقع في نفوس القُراء والمتعلمين، لأنها تشعرهم بأهمية التعليم التي يجسدها لهم سلوك «الغريب عن وطنه مهما طال غيابه ... مصيره يرجع تاني لي أهله وصحابه ... ينسى آلامه وشجونه ... ينسى حرمانه وعذابه»، وفي مهاراتهم الفنية التي يبرزونها في كتابة الخطابات أو الجوابات إلى الأحباب والأصحاب والأبناء الذين يقطنون البنادر ونواحي الصعيد...، عطبرة، السوكي، كوستي، الجزيرة بورد، الأبيض، طوكر، بورتسودان، الفاشر، الجنينة، جوبا، مريدي، وبالعكس، ومضمون تلك الخطابات كان يُشبه نظم الشاعرة فاطمة محمد خير، شاعرة مقاشي المشهورة، وشقيقة الأستاذ المحامي أحمد محمد خير، التي استطاعت أن تدون طرفاً من مشاعرها المرهفة تجاه ابنها المسافر (السكاكي) في ساعة صفاء أريحي، وتنظمها في جواب شجي العابرة فصيح المفردات، وقد رسم كلمات ذلك الجواب إملاءً وراق حسن أسطى في الطاحونة تاجر في الدكاكين، وبعض مقاطع ذلك الجواب تقول:

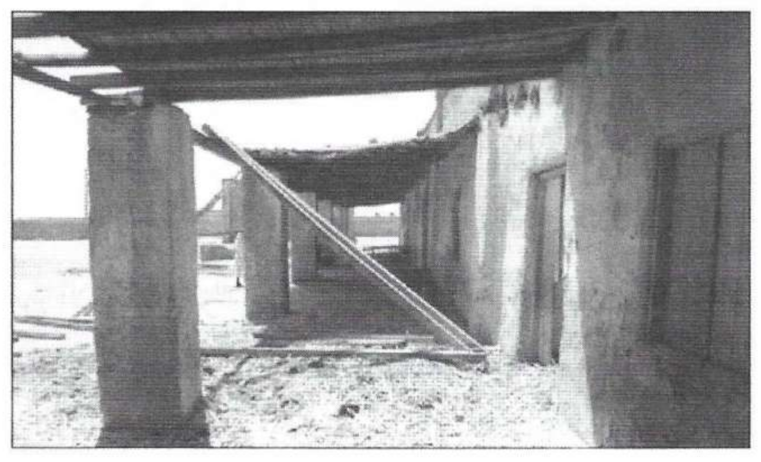
رسَّلت السلام يغريك يالزين
السلام ليك وللمعاك فى الغربة قاعدين
السلام من عين شمس لاحد فلسطين
عاد أنا ما بوصفك آ صباحى بخاف من العين
من عين الخلوق مودعاك جبرين
أنت بالعافي التخصك في المصارين
تبقالك هدم سروال ونعلين

***









دايـــري اشكيلو الـعـذر صمد النمرتين
أنــت يـا سيد البسوق أرقــوق موازين
وأنـــت سيد الجـزيـري التكاكي وزين
وأنـــت سيد الشتيل الـفـدع العراجين
أنـــت مـــاك عـــارف قـلـيـبـاً لي مجينين
مـا بـترسـل لي جـوابـاً بـس فيه سطرين
وما بتقول لي نعيم صباح أمو اشتغل وين
أنت ماك عارف جواب الخير يجيني بطولي شبرين
وانبسط انبساطي فايتي عـلى القوانين

***

والله مــن قـبـل المـلـمات مـانـا فايقين
مـنـطـبـقـات عـــلَّي تـــلاتي واتنين
وخـتـي ربـع جـنـيـه وبـعـضـا تلاتين
وقـالـوا مـا بنقبل عـذر قضونا فى الحين
أكـــان لي المُـقـــد مـــا جـابـلـو مدين
والـعـيـشريـف مـبـوص مـا مــرق هين
أصـلـوا لا تمــراً مــرق لانـا سايقين
طـلـبـتـك بـــالله رســـل لي جنيهين

لا عجب أن جواب الشاعرة بت ود خير يحمل بين جوانحه قيماً جماليةً رائعةً، سادت في نواحي السافل ردحاً من الزمان، وشكلت طرفاً من قيم واقعه التكافلي الخلاق آنذاك، ولكنها بفضل عوادي الحداثة وإسقاطات العولمة بدأت في الاندثار في شبا والقُرى المجاورة لها، وأضحى بعضها أثراً بعد عين، فغاب عن الأذهان جواب فاطمة بت ود خير الذي كان يمثل نصف المشاهدة لأهلنا الطيبين، وحل محله الهاتف الجوال الذي أضحى يقدم لهم ثلاث أرباع المشاهدة، ومن ثم آثر أهلنا الطيبون استبدال الذي هو أعلى



بالذي هو أدني. إلا أن ثقافة الهاتف الجوال أسهمت في غياب ثقافة الجواب عن وجدان القُرى الجمعي، علماً بأن رسالة الجواب كانت تتجاوز دائرة الراسل والمرسل إليه، لأن الجواب كان يقرى عدة مرات في جلسات استماع مفتوحة، وكان الراسل يحرص أن يخص كل أفراد أسرته وعشيرته الأقربين والأبعدين بعبارات السلام والمجاملات المتعارف عليها، دون أن يخدش خاطر أحد، أو أن يصل إليه لوم لائم في جواب آخر، ثم يطمئن الجميع بأنه «على ما يرام»، ويؤكد لهم بأنه «لا يفقد سوى رؤياهم ومشاهدتهم الغالية».

ومن مهجر طلحة جبريل نفسه زار الأخ الصديق الدكتور ياسين محمد ياسين قرية الأراك التي تبعد بضعة أميال من شبا على الضفة الشرقية، وبصحبته ابنته جمانة وأخيها سامي، وكان الهدف الرئيس من الرحلة زيارة الأهل والعشيرة، وإشعار جمانة وسامي بأن لهما رهط من أهليهما وعشيرتهما الأقربين في ذلك الركن القصي من المعمورة، وليوطن أيضاً في نفسيهما روح الأديب ألكس هيلي الطامعة بحلم العودة إلى الجذور. حاول الأخ ياسين

جاهداً أن يشركهما في فهم نمط الحياة التي عاشها في ريعان طفولته الباكرة، وما كانت تحمله له ولأتراب الصبا من بساطة وأريحية، وطرافة ومُلحة، وسعادة وهناءة، وتتجلى تلك المواقف في تشجيعه لجمانه وسامي بممارسة الحمام في الطش (الطست)، والسباحة في حفير يُروى منه الزرع والضرع، ثم يدفعهم دفعاً إلى إطعام الغنم الرواتع في مرحاتها، والحُمر الأهلية المسرَّجة لتوفير خدمات المواصلات المحلية. ويبدو أن الأخ ياسين قد فعل كل ذلك لِيُفعِم أولئك الصبية الصغار بحلاوة طعم الأيام التي عاشها في أيام صباه الخوالد، وهو مدرك أن الاختلاف بينه وبينهما اختلاف معيار وأجيال، لأن بسطة البون شاسعة بين مولود نشأ في الولاية الشمالية (الأراك) وآخر في كاليفورنيا، ولكن يبدو أنه قد فعل ذلك بعفوية فطرية، وطيب خاطر يماس طيبة أهلنا الطيبين، وهو مستبطن في عقله الباطن بكلمات الشاعر التونسي أبو القاسم الشابي.

أيـام كانت للحياة حـلاوة الـروض المطير
وطهارة الموج الجميل وسحر شاطئه المنير
ووداعـة العصفور بين جـداول الماء النمير
أيام لم نعرف من الدنيا سوى مرح السرور
وبناء أكواخ الطفولة تحت أعشاش الطيور
نبني فتهدمها الرياح فلا نضجّ ولا نثور
ونعود نضحك للمروج وللزنابق والغدير
ونظل نركض خلف أسراب الفراش المستطير
ونشيد في الأفـق المنور من أمانينا قصور
ونظل نقفز، أو نغني، أو نثرثر، أو ندور
لا نسأم اللهو الجميل، وليس يدركنا الفتور

وبجانب هذه اللوحة الجمالية حمل إلينا الأخ ياسين طرفاً من الممارسات السالبة في ذلك الريف القصي، الذي يعاني من رهق التهميش، وضعف

التنمية البشرية، لأن الإنسان لم يكن محور اهتمام أصحاب القرار في بلد رفعت شعار «نأكل مما نزرع»، ونلبس مما نصنع»، لا تتحقق هذه الشعارات جزافاً، إلا إذا أضحى الإنسان يمثل جوهر التنمية الحقيقية، ومحط رحال هذه التنمية يبدأ بتطوير مؤسسات التعليم العام والعالي. فبراعم مدرسة الأراك الابتدائية للبنات يمثلون جزءاً من هذا الخلل العام في بنية الدولة السودانية ومهامها الوظيفية، فالاهتمام بأولئك البراعم وأمثالهم في الريف والحضر يجب أن يكون في مقدمة أوليات سياسة الدولة العامة، فالأمن القومي في معناه الشمولي والمعياري هو أمن المواطن العادي الذي يتجسد في الخدمات الاجتماعية، قبل أن يكون ذلك الأمن أمناً وظيفياً تقوم به أجهزة الأمن المرهونة لحماية أهل السلطة والسلطان. فمشاهد مدرسة الأراك تؤكد أن التحديات جسام، لكن يجب أن لا نتقاعس إلى الأرض، بل ينبغي أن يكون موقفنا من تلك التحديات أشبه موقف الأستاذ عباس محمود العقاد، حين قال أن أجمل ما في الحياة الدنيا هو أسوأ ما فيها، وأسوأ ما فيها تحدياتها، لأن تقدم الشعوب والأفراد لا يقاس إلا بمدى قدرتهم على فهم التحديات ووضع الحلول المناسبة لها.

ومن أهم هذه التحديات هو إقناع الكوادر المؤهلة بالعودة إلى السودان، فالإقناع لا يتمثل في الشعارات الفضفاضة والوعود البراقة، ولكنه يتجسد في إصلاح الحال الداخلي ليكون السودان جاذباً للمغتربين وأبناء المغتربين، وغيرهم من الذين يريدون أن يستثمروا قدراتهم البشرية والمادية في بلد المليون ميلاً مربعاً. وعودة الكوادر المؤهلة تذكرني بلقاء جمعني بالأديب الطيب صالح في لندن الصيف الماضي، وعندما أثيرت هذه المسألة للنقاش، سألني الطيب بدعابته المعهودة: «يا أب شوك كان طلب منك ترجع السودان، وتمشي تقعد في قنتي على عنقريب هبابي، وتشرب الشاي الأحمر بالنعناع في ضل النخيل مابترجع؟« فالسؤال كان يحمل في طياته أكثر من إيماءة، والإجابة عنه لم تكن بالأمر السهل في ذلك الواقع، فلزمت الصمت،

بل كان صمتاً يفسر بأنه نوع من أنواع الرضا، أو ضرب من ضروب الرفض غير المعلن.

وها هي الأيام تمضي تباعاً، ويطرح الأستاذ خالد الأعيسر في حوار تلفزيوني السؤال نفسه على أستاذنا الطيب صالح، ولكن بصيغة أخرى: «ألم يحن وقت هجرة الطيب صالح جنوباً للاستمتاع بدفء العشيرة والأهل، بعيداً عن بلاد تموت من البرد حيتانها كما وصفتها؟ فجاء رد الطيب عليه رداً حزيناً، أبكى المجيب أولاً، قبل أن يبكي مستمعيه: «أنا دائماً أقول حين أواجه بهذا السؤال بأنني أحمل السودان بين أضلاعي... ولست في حاجة إلى أن أعود إليه لأنني عايش فيه... وفي هذا الزمان أصبح الوجود الجسماني لشخصي في مكان ما جغرافيا مهم، ولكنه ما هو مهم جداً.. في فترات كنت أزور السودان كثيراً، وكان الناس الذين أعزهم في السودان أحياء ... فقلّوا، الموت ما قصر أخذ كثيرين من الأعزاء، لكنني أحب جداً أن أتمكن من زيارة السودان على فترات قصيرة، الآن لا أستطيع أن أسافر، هذه العلة التي أعاني منها، لأني أنا مرتبط بغسيل الكُلى ثلاث مرات في الأسبوع، ولا أستطيع أن أسافر، لكن عندي أمل قوي إن شاء الله قبل ما نودع هذه الدنيا، نزور البلد، ونشم هواها، ونشم تربتها، ونرى ما بقى من الأصحاب».

نسأل الله أن ينعم على أستاذنا الطيب صالح بالصحة والعافية، ويحقق حلمه بالعودة إلى السودان، وحلم طلحة جبريل، وتطلعات ياسين محمد ياسين بغدٍ مشرق لأطفالنا في أرض السودان الحبيب، لأن ببزوغ غدهم المشرق ستطيب الليالي لسمّارها، وتعود الطيور المهاجرة لأوكارها، وحتى ذلك الحلم العسير، حلم وحدة السودان، وسلامة أراضيه، وعودة الأمن والطمأنينة إلى ربوعه لن يكون بعيد المنال.

موت مؤرخ
البروفيسور محمد سعيد القدّال (1935-2008م)

في فراش موته بمدينة حمص السورية سنة 642م قال الصحابي الجليل خالد بن الوليد رضي الله عنه: «لقيت كذا وكذا زحفاً، وما في جسدي شبراً إلا وفيه ضربة بسيف، أو رمية بسهم، أو طعنة برمح، وها أنا أموت على فراشي حتف أنفي كما يموت البعير». ها هو الأستاذ الدكتور محمد سعيد القدَّال يموت، كما مات خالد بن الوليد، على فراشه بالخرطوم في السادس من يناير 2008م، بعد سنين الشقاء والعنت الطوال التي قضى بعضاً منها في سجون الأنظمة الشمولية في السودان، وكتب عنها كتابه الموسوم بـ «كوبر: ذكريات معتقل في سجون السودان»[11]، واستهل ذلك السفر الفريد في موضوعه بإهداء معبِّر: «إلى أمي زينب، وزوجتي فاطمة، وعبرهما إلى أمهات وزوجات الشهداء والمعتقلين، فقد وقع عليهن عبء تلك السنوات العجاف، فحملنه بجلد». وبعضاً من تلك السنوات العجاف قضاها القدَّال في ظل اغتراب قسري فرضه سلاح الصالح العام الذي طال جامعة الخرطوم في مطلع تسعينيات القرن الماضي، ودفعه إلى طلب الجوار بأرض اليمن السعيد، حيث كان عزاؤه الوحيد تسامراً مع رفاق الصبا في أرض المكلا الوفية، وتوثيقاً لذكريات والده الشيخ سعيد القدَّال باشا، الذي يُعدُّ بلا منازع مؤسس التعليم المدني في المكلا في خمسينيات القرن الماضي، ومفتشي التعليم المدني ووزير السلطنة القعيطية في حضرموت.

---

11. محمد سعيد القدَّال، **كوبر: ذكريات معتقل في سجون السودان**، الخرطوم: الشركة العربية العالمية للطباعة والنشر، 1998م.

مات القدَّال، وكان موته «موت دنيا» من منظور الدكتور عبد الحليم محمد ومحمد أحمد المحجوب[12]، و«موت حلم» حسب رؤية غراهام توماس[13]، و«موت مؤرخ» من وجهة نظر زملائه في المهنة وطلابه الذين نهلوا العلم من فيض عطائه السابل. عاصرناه ونحن ثلة من الطلبة المشاكسين في جامعة الخرطوم في النصف الأول وجزءاً من النصف الثاني من عقد الثمانينيات (1982-1986م) بقسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة الخرطوم. وكان وقتها يدرسنا مادة تاريخ السودان الحديث، وكنا نتحلَّق حوله ونتحاور معه حواراً ساخناً وممتعاً، لأنه كان يجرح ثوابت معرفتنا الضامرة عن تاريخ السودان، ويعتبرها متغيرات في عرف التاريخ، بحجة أن المتغيرات تتجدد تبعاً لتجدد حركة الزمان والمكان، وتتأثر سلباً وإيجاباً بجدلية التحدي والاستجابة المصاحبة لكل حدث تاريخي، وتتفاعل مع العلاقة الثلاثية الجامعة بين وسائل الإنتاج والقوى المنتجة وعلاقات الإنتاج الجامعة بين كليهما. كنا نحسب أن تناوله للتاريخ بهذه الكيفية ومن هذه الزوايا المتعددة فيه طمس لمعالم تاريخنا الحديث، الذي كنا ننظر إليه من خلال صور نمطية مقدسة ومثقلة بعطاء أبطاله الملهمين الذين وضعهم بعض المؤرخين والرواة خارج أرحام مجتمعاتهم المحلية، ودثروهم بقيم المثالية الهجيلية في صراعهم وتدافعهم مع حركة المجتمع البشري والظروف البيئية المحيطة به. أضف إلى ذلك أن مثل هذا الطرح الجديد كنا نحسبه يتعارض مع قراءاتنا المتواضعة لأدبيات بعض الإسلاميين أمثال محمد قطب، وكتابه «**التفسير الإسلامي للتاريخ**»[14]. فكان هذا الواقع الأيديولوجي يدفعنا للمجادلة معه حول أدبيات حسين مروة[15]

---

12. عبد الحليم محمد ومحمد أحمد محجوب، **موت دنيا**، القاهرة، 1946م.
13. غراهام توماس، **السودان: موت حلم**، (ترجمة: عمران أبو حجلة)، طرابلس: دار الفرجاني، 1994م.
14. محمد قطب، **حول التفسير الإسلامي للتاريخ**، جدة، د.ت.
15. نذكر منها كتابه الشهير: **النـزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**.

التي تنظر إلى التاريخ الإسلامي من منظور مادي جدلي، وكنا نختلف معه في تفسير بعض القضايا التاريخية، إلا أنه كان معلماً كفؤاً، يؤمن بأدب الخلاف الذي لا يفسد للود قضية. ومن ثم توثقت العلاقة بيننا وبينه داخل قاعات الدرس وخارجها، وأضحت صلتنا به قوية، لأننا استفدنا منه كثيراً، وتعلمنا منه ما لم يجنه زملاؤنا في الجامعات الأخرى، لأن حوارنا معه كان حواراً فكرياً بحتاً، أخرجنا من قوقعة تفكير النسق والرؤية الأحادية لتفسير مفردات التاريخ الإنساني إلى رحاب الاعتقاد المعرفي بأن القراءة التاريخية لأحداث الماضي البشري تحكمها منطلقات شتى، تختلف باختلاف التوجهات الفكرية للباحثين، ودرجة استيعاب القُرَّاء للمادة التاريخية التي يعرضونها، فالإطار الفكري لكل باحث يمثل البِنْية التحتيَّة التي يقوم عليها صرح مفردات الحدث التاريخي المُدوَّن من وجهة نظَر ذلك الباحث، الذي يستقي مرجعيته من تراث الماضي وفق حزمة من الأسئلة المتأثرة بإسقاطات الحاضر، والمرتبطة بقضايا الـهُويَّة، والأصالة، وإثبات الوجود البشري الفاعل في تحديد مسارات حياة الناس العامة والخاصة. ومن ثم كان القدَّال يؤكد دوماً أن القراءة التاريخية الفاحصة يجب أن تكون قراءة شاملة في إطار ظروف العمران البشري الذي تشكلت فيه أحداث الماضي، ومن خلال فهم ثاقب للمقاصد الكامنة وراء تلك الأحداث، بعيداً عن إسقاطات الحاضر المعششة في مخيلة التراث الشعبي. وبهذه الكيفية ، حسب وجهة نظر القدَّال، يستطيع المؤرخ أو طالب التاريخ أن يسهم في تأسيس وعاء معرفي لفهم الجوانب التاريخية التي لديها حضور كثيف في تشكيل مفردات الحدث التاريخي المعاصر.

ووفق هذه الرؤية الثاقبة والفهم الشامل لحركة التاريخ كان الأستاذ القدَّال يحدثنا دوماً عن المدرسة التاريخية السودانية، ويثمِّن جوانبها الايجابية المرتبطة بتوثيق تاريخ السودان بعيداً عن تُرُّهات الكتابات الاستعمارية ومناهجها المشوهة للتاريخ السوداني، إلا أنه كان يعيب منهجها القاصر على المصادر التاريخية المكتوبة، والسافهة للروايات الشفهية ودورها في

إعادة صياغة التاريخ الإنساني، لذا يصف قراءتها لتاريخ السودان بأنها قراءة سكونية، لأنها لا تربط الحدث التاريخي الفوقي بجذوره الاجتماعية الدنيا، وتقومه في إطار القوانين الداخلية لعملية الإنجاز الفكري وطبيعة القوانين العامة التي تحكم حركة الواقع الاجتماعي. ولذلك يعتقد القدَّال أن منهجها قد تأثر بالتناول الأحادي للظواهر التاريخية، فأصبح الحدث التاريخي في أدبيات روادها منبت الصلة بالظروف الموضوعية التي شب فيها، ومجرداً من تفاعلات الحركة الاجتماعية الدائمة وانفعالاتها. وهنا يصف القدَّال المدرسة التاريخية السودانية بأنها أُسست على منهج أيديولوجي برجوازي، يميل أنصاره إلى تسليط الضوء على الفرد ودوره البطولي في صناعة الفعل التاريخي، دون سبر غور حركة المجتمع الذي يمثل أساس البنية التحتيَّة لمفردات الفعل التاريخي. وبهذا النظرة الفوقية، حسب القدَّال، تدثر التحقيب التاريخي لتاريخ السودان بنوع من السطحية والنمطية المملة: العهد المروي الاثني، والممالك المسيحية، والممالك الإسلامية، والحكم التركي المصري، والحكم الثنائي، والسودان المستقل. ويرى القدَّال أن مثل هذا التحقيب جاء متناغماً مع الأنظمة السياسية أو فترات الحكام في السُلطة دون أن يعير انتباهاً موضوعياً لواقع السواد الأعظم من الأهلين، وبلغ الإسفاف درجة عندما قسم بعض المؤرخين تاريخ الحقبة التركية (1821-1881م) إلى عهد محمد علي، وعهد عباس، وعهد محمد سعيد، وعهد الخديوي إسماعيل. ويحدثنا القدَّال ساخراً وجارحاً في شرعية هذا التحقيب الفوقي بقوله: كأن تغيير هؤلاء الحكام في مصر يعني تغيير السياسة الاستعمارية في السودان، وتغيير التركيبة الاجتماعية ومفرداتها الاقتصادية والثقافية والدينية بطريقة نمطية لا يقبلها المنطق السليم. وبإثارة مثل هذه القضايا المثيرة للجدل والجرح والتعديل في موروثات المدرسة التاريخية السودانية كان القدَّال يلقي جملة من العبارات الناقدة في بركة أفكارنا الساكنة، ويعكر صفوها، ويدفعنا لمزيد من القراءة والتحصيل، ولمزيد من الجُرأة في سماع الرأي والرأي الآخر، ومقارعة الحجة

بالحجة خارج إطار تفكرينا السكوني النمطيٍ الذي ورثناه من مؤسساتنا التعليمية القائمة على التلقين دون التفكير والتفكّر.

هذا هو القدَّال الذي عرفناه في جامعة الخرطوم، وتركناه عام 1987م يصول ويجول في أروقة قسم التاريخ وقاعاته، إلا أنني كنتُ أسعد حظاً من زملائي الآخرين، لأن الأقدار هيأت ليَّ لقاءات أخرى بالقدَّال في رحاب جامعة بيرقن بالنرويج وجامعة درم بانجلترا، وفي تلك الفترة كنت مشغولاً بإعداد أطروحة لنيل الماجستير وبعدها أطروحة الدكتوراه، وكان القدَّال يعلق بمُلحةٍ وسخريةٍ محببة إلى نفسي على ذلك الواقع الرهق من عناء البحث ووعثاء التحصيل بقوله: «والساقية لسع ولسع مدوره ... وأحمد وراء التيران يخب». وقبل أن يكمل أحمد مشواره مع الثيران ويصبح حراً طليقاً، رُفت القدَّال بقرار جمهوري من جامعة الخرطوم، ومعه تلميذته الدكتورة فدوى عبد الرحمن علي طه التي آثرت الهجرة مع زوجها الدكتور المقداد أحمد علي إلى المملكة العربية السعودية، وفي حي العزيزة بمكة المكرمة أنجزت كتابها الموسوم بـ«**كيف نال السودان استقلاله: دراسة تاريخية لاتفاقية 12 فبراير 1953م**»[16]، أما أستاذنا القدَّال فقد حط رحاله برهةً من الزمن في سجن كوبر العمومي مع رهط من الرفاق، ومنه حمل عصا الترحال على العاتق مهاجراً إلى أرض اليمن السعيد، حيث سيرة والده الشيخ سعيد القدَّال باشا العطرة، وعصبية آل باعبود الذين تربطه بهم علاقة نسب وطيدة، وله مودة لهم، ومنهم رحمة. وفي تلك الفترة العامرة بتحديات الاغتراب والبُعد عن الوطن ودفء الأسرة أنجز القدَّال سلسلة من الكتب المهمة، وأذكر منها: **الإسلام والسياسة في السودان:**

---

16. فدوى عبد الرحمن علي طه، **كيف نال السودان استقلاله: دراسة تاريخية لاتفاقية 12 فبراير 1953م**، الخرطوم: دار الخرطوم للطباعة والنشر، 1997م. صدرت الطبعة الثانية للكتاب عن مركز عبد الكريم ميرغني بأم درمان، 2008م.

1985-621م[17]؛ والانتماء والاغتراب: دراسات ومقالات في تاريخ السودان[18]، وتاريخ السودان الحديث، 1821-1956م[19]؛ والشيخ القدَّال باشا: معلم سواني في حضرموت[20]؛ وكوبر: ذكريات معتقل في سجون السودان[21]؛ والسلطان علي بن صلاح القعيطي: نصف قرن من الصراع السياسي في حضرموت[22]، والمرشد إلى تاريخ أوربا الحديث: من عصر النهضة إلى الحرب العالمية الثانية[23]؛ ولم يصرفه هذا الزخم الأكاديمي من الحديث عن القات[24]، وأهميته في مجالس أنس اليمنيين وجلساتهم الرسمية وغيرها. وفي هذا المقام لا أود أن أعلق على هذه الباقة الرائعة من مختارات القدَّال، بل آثر الحديث عن كتابين لهما وقع خاص في نفسه، وهما: القدَّال باشا وسجن كوبر.

وحميمية الشيخ القدَّال باشا إلى نفس محمد سعيد تتجلى في إهدائه

17. محمد سعيد القدال، **الإسلام والسياسة في السودان**، بيروت: دار الجيل، 1992م.
18. محمد سعيد القدال، **الانتماء والاغتراب: دراسات ومقالات في تاريخ السودان الحديث**، بيروت: دار الجيل، 1992م.
19. محمد سعيد القدال، **تاريخ السودان الحديث**، القاهرة، 1994م.
20. محمد سعيد القدال، **الشيخ القدال باشا: معلم سوداني في حضرموت: ومضات من سيرته (1903-1975م)**، عدن: جامعة عدن وجامعة بيرغن، 1997م.
21. انظر الحاشية 194.
22. محمد سعيد القدال وعبد العزيز بن علي بن صلاح القعيطي، **السلطان علي بن صلاح القعيطي: نصف قرن من الصراع السياسي في حضرموت**، لندن: دار الساقي، 2001م.
23. محمد سعيد القدال، **تاريخ أوربا الحديث: من عصر النهضة إلى الحرب العالمية الثانية**، عدن: جامعة عدن، 1998م.
24. التيجاني الماحي، **دراسة أولية للقات**، (ترجمة وتقديم محمد سعيد القدال)، عدن: دار جامعة عدن، 2001م. ويعلق الدكتور نزار غانم على هذه الترجمة قائلاً: «ولولا ترجمتك لكتيب (القات) للراحل التجاني الماحي لما عرف اليمنيون أن هذا العلم السوداني سبقهم إلى تأريخ القات في بلادهم». لمزيد من التفصيل عن حياة القدال في اليمن وإسهاماته انظر: نزار غانم، «**بكائية للسوماني محمد سعيد القدال.. لماذا ارتحلت قبيل الصباح؟**» صحيفة الشموع الأسبوعية (اليمن)، 5 أبريل 2008م.

الرقيق ذي العواطف الجياشة: «إلى إخوتي نفيسة، وفاطمة، ومريم، ورجاء، ومحمد الحسن، وإحسان. هذه ومضات من سيرة والدنا، أهديها إليكم لأنكم أكثر من عايشه حيًّا، وأكثر من أحس وحشة فراقه، وأكثر من طافت به الذكرى بعد رحيله، فعسى أن تعيد إليكم بعض أنسام شمائله العطرة». وقف الدكتور محمد خير عثمان عند السفر وقرأه بتمعن، ثم نشر عنه مقالاً في صحيفة الخرطوم، بعنوان «الشيخ القدَّال وحالة اغترابه الفريدة»[25]. وبعد مقدمة قصيرة لحياة الشيخ المترجم له طرح سؤالاً عن قضية اغترابه بحجة أنها مشروع» بحث عن المنهجية لدراسة ظاهرة الاغتراب عموماً»، الاغتراب الذي يعتبره الكاتب «واقع غير طبيعي في حياة الإنسان لأنه يحاول اقتلاعه من بيئته الطبيعية إلى بيئة أخرى غير مألوفة لديه»[26]. ويؤمن على أن هذه الظاهرة لها تأثيرها على حياة المغترب والمقيم في أرض الوطن، ودرجات التأثير تنعكس سلباً وإيجاباً على حياة الفرد والمجموعة، ثم يتبلور بعض عطائها في شكل أنماط اجتماعية ونفسية وإبداعية يدور معظمها في فلك الاغتراب نفسه.

ونشرتُ تعقيباً على مُدارسة الدكتور محمد خير عثمان في صحيفة الخرطوم، وتقاسمت معه الرأي أن ظاهرة الاغتراب لم تجد الاهتمام الكافي من الدارسة العلمية التي تقودنا إلي تحديد أبعادها المختلفة، وكيفية توظيفها توظيفاً موضوعياً حسب احتياجات البلاد، ثم معالجة الآثار السلبية الناجمة عنها، إلا أنني خرجتُ بفرضية أخرى تقضي بأن اغتراب الشيخ القدَّال ينبغي أن ينظر إليه باعتباره ضرب آخر من ضروب الاغتراب التي نتحدث عنها، لأنه يمثل الوجه الإبداعي المشرق قبل أن يكون الاغتراب ظاهرة

25. محمد خير عثمان، «القدال وحالة اغترابه الفريدة»، صحيفة الخرطوم، العدد 2536، 5 أكتوبر 2000م.
26. المصدر نفسه.

جمعية لها أبعادها السلبية المختلفة على الفرد والمجموعة. وحاولت في هذا المضمار أن اقتبس طرفاً من سيرة الشيخ القدَّال التي خطها يراع ابنه محمد سعيد، وذهبتُ إلى القول بأن الشيخ القدَّال شد رحاله إلي أرض المكلا بطلب من ممثل الحكومة البريطانية على محمية عدن، الذي حاول جاهداً أن يستفيد من خبراته التربوية والتعليمية في وضع قواعد التعليم المدني وتأهيل بنياته الأساسية. أخذ الشيخ القدَّال هذه المهمة على عاتقه انطلاقاً من إيمانه الراسخ بأنه سيقدم خدمة جليلة إلي شعب شقيق يحتاج إلي خدماته، وبقناعة تامة أن هذا العطاء سيحتاج إلي نوع من التضحيات والمجاهدات. وتبدو هذه التضحيات بهجر الوطن الذي كان غنياً بموارده المادية والبشرية ومحط رحال لذوي الحاجيات. فمن هذه الزاوية تختلف دوافع اغتراب الشيخ القدَّال من دوافع اغتراب ابنيه محمد سعيد إلي عدن (آنذاك) ومحمد الحسن إلي إنجلترا وغيرهم من المهنيين من أبناء السودان الذين بفضل هجرتهم أصبح الاغتراب ظاهرة عامة تدثرت ببعض الدوافع السياسية والاقتصادية.
وكانت مجاهدات الشيخ القدَّال تكمن في إقناع أهل المكلا بأن التعليم المدني لا يفضي إلي إفساد أخلاق أبنائهم ولا يبعدهم عن واقعهم الاجتماعي وقيمهم الإسلامية، بل سيمهد لهم الطريق نحو الرقي والتقدم. لكن هذا الإطار النظري كان يحتاج إلي إنسان يؤمن بالقضية ولديه القدرة على تغيير النظرة الحضرمية الرافضة للتعليم المدني آنذاك. ومن خلال مطالعتنا لسيرة الشيخ القدَّال باشا التي نسج أطرافها وجمع شملها أبنه الدكتور محمد سعيد يمكننا القول بأن الشيخ القدَّال كان أنساناً يتحرك من واقع فرضية الأستاذ العقاد التي تقضي بأن «أجمل ما في الحياة الدنيا هو أسوأ ما فيها، وأسوأ ما فيها هي تحدياتها» ، علماً بأن تقدم الشعوب والأفراد يقاس على مدى قدرتهم على فهم التحديات ووضع الحلول المناسبة لها. هذا الفهم الواقعي مكّن الشيخ القدَّال من كسب ود السادة الحضارمة الذين اجمعوا على أنه لا يمثل امتداداً استعمارياً في بلادهم ولا يتبنى خطة تعليمية تفضي إلي إفساد أبنائهم وفلذات

أكبادهم، بل هو معلم من طراز فريد غايته المصلحة العامة واستقامة الحال المعرفي وتثقيف الواقع الاجتماعي. وبهذه الشهادة يعد عطاء الشيخ القدَّال عطاءً مؤسسياً أهلَّه ليتقلد منصب مفتش التعليم المدني ووزير السلطنة القعيطية في حضرموت آنذاك.

وعندما أكمل الشيخ القدَّال مهمته بالمكلا رفض العرض الذي قُدم إليه من دولة قطر الشقيقة بحجة أنه يريد أن يسهم في دفع عجلة النماء والتطور في بلاده حديثة العهد بالاستقلال. عاد إلي أرض الوطن عام 1957م وعرض عليه أن يكون سفيراً للسودان في المملكة العربية السعودية إلا أنه رفض العرض، متعللاً بأنه لم يكن الشخص المناسب للوظيفة المعنية بالأمر. أخي القارئ الكريم انظر إلي هذا الموقف النبيل وقارنه بينه وبين واقع الحال في بلادي اليوم، حيث أضحي الجميع يوقدون البخور تحت أرجل أصحاب السلطان ليتسنموا وظائف تربو على هاماتهم المعرفية، ولا تتناسب مع خبراتهم العملية. هكذا انفرط عقد النظام في كثير من البلدان التي لا تؤمن بمفهوم الشخص المناسب في المكان المناسب، وكانت حصيلة هذا التوجه تدنياً في العطاء وقيم ضبط الأداء في مؤسسات الدولة، ولا شك أن ضحية هذا التسيب هو المجتمع المدني بقطاعاته المختلفة.

هكذا عاش الشيخ القدَّال معلماً ومربياً بكل ما تحمل هاتان الكلمتان من معان وقيم إنسانية صادقة، ومات معلماً ومربياً حيث قضي باقي عمره الزاخر بالعطاء والإنجاز في مدينة كسلا، باعتبارها مسقط الرأس ومقطع السُرة، وباعتبارها أحد معاقل الطريقة الختمية التي ينتمي إليها روحياً. ومن هذه الزاوية كان يؤمن أن مدينة كسلا لها في عنقه يد سلفت ودين مستحق، ومن واجبه أن يسدد فاتورة هذا الدين سواء كان معلماً في معهد معلميها أو عضواً في مجلسها البلدي. وربما يتساءل القارئ الكريم لماذا الإطالة عن الشيخ القدَّال والحديث عن ابنه محمد سعيد، فأرد عليه من واقع فهمي

المتواضع لسيرة الشيخ القدَّال بأن سيرة الابن محمد سعيد كانت امتداداً لسيرة والده، لأنها تطابقت معها في أكثر من موضوع، ورشفت من رحيقها الدافق، علماً بأن محمد سعيد أيضاً عاش معلماً ومات معلماً.

أما سفر الأستاذ القدَّال عن سجن كوبر، فهو سفر فريد في موضوعه، ويُعدُّ بلا منازع ضرباً من ضروب الذكريات التي تخلو منها المكتبة السودانية، لأن كثيراً من الناس يعتقدون أن توثيق مثل هذه التجارب من تاريخ حياتهم ليس بالأمر المهم، وإن الخوض فيه نوع من النرجسية والإعجاب بالنفس، وقد ظل هذا الفهم قائماً في مخيلة بعض الناس إلى أن كسر القدَّال هذا الحاجر بقوله: «الغرض من كتابة هذه الذكريات أن أسجل جانباً من فترة لها أهميتها في مجرى الصراع السياسي في السودان. ولعل هذا التسجيل يستنفر أولئك الذين عاشوا التجربة بعمق أكثر من معايشتي لها، ويكتبون عنها، ويتخلون عن التواضع ونكران الذات، فهذا تراث من حق الأجيال القادمة أن تقف عليه، لعله يثرى جانباً من حياتها. وعندما يحين الوقت لكتابة تاريخ الاعتقال في السودان تصبح مثل هذه الذكريات مادة لكتابة ذلك التاريخ»[27]. وفي ضوء هذه التوطئة قسم القدَّال ذكرياته في سجون السودان إلى خمسة حقب رئيسة، شملت فترة اعتقاله من 22 يوليو 1971م إلى مايو1973م، وفترات اعتقاله المتقطعة في الأعوام 1976م، و1979، و1981م، ثم بعد ذلك حاول أن يعطى وصفاً حياً للتركيبة الديمغرافية لسكان السجن، ورتب السجناء ودرجاتهم، وطبيعة العلاقات التي نشأت بينه وبين رواد السجن الآخرين وحراسهم، وطبيعة المناشط التي كانوا يمارسونها داخل السجن للترويح عن أنفسهم، وطبيعة المعاملة الإنسانية داخل السجن من قبل السجان وصاحب السجن. وفي هذا الكتاب حاول القدَّال أن يقدم وثيقة إدانة تاريخية لنظام

---

27. محمد سعيد القدال، كوبر، ص 5.

جعفر النميري والذين تعاونوا معه من كل ألوان الطيف السياسي السوداني، ويعتقد أن هذه الإدانة التاريخية تختلف عن الإدانة في ساحات القضاء، لأن حيثياتها تقوم على معلومات مهمة ظلت مغيبة عن ساحات القضاء وعلم الرأي العام، ولا يدرك ظلاميتها إلا أولئك الذين تكرعوا مرارة أيامها العجاف. وفي خاتمة هذا الكتاب يتحدث القدَّال عن الدروس والعبر من الاعتقال، فينوه على أهمية الصبر والمرونة والقدرة على التكيف مع بيئة الاعتقال، لأن السجن يخرج الإنسان من محيط الحياة العادية التي يألفها إلى نمط حياة غير مألوف له، يقع خارج المجرى العام لحياة الناس. ثم يحث السجناء على ضرورة ترتيب الحياة وتنظيمها داخل السجن، فلا شك أن هذه الرؤية الثاقبة هي التي مكَّنته من إنجاز جزء مهم من كتابه القيم: **تاريخ السودان الحديث، 1821-1955م**[28]، الذي أضحى مرجعاً مهماً للدارسين في تاريخ السودان.

إن المؤلفات التي أشرتُ إليها أعلاه لا تمثل إلا جزءاً من عطاء القدَّال الدافق، فبجانب ما ذُكر نلحظ أن القدَّال قد وثق لتاريخ المهدية بصورة غير مسبوقة، وأفرد طرفاً من أبحاثه إلى معالم من **تاريخ الحزب الشيوعي السوداني**[٢٩]، وشخَّص «الجذور التاريخية لانهيار الاتحاد السوفيتي» في مقال جيد الصِنعة، أعطاني منه نسخة في تسعينيات القرن الماضي، وأطلع على هذا المقال حديثاً القارئ الحصيف الأستاذ محمد عباس (نصر)، ونال إعجابه، إلا أنه لم يجد للرفاق عذراً لحجبهم هذا المقال الجيد عن شباب الحزب الشيوعي، فعزى هذا الموقف السالب إلى اعتقادهم المخجل بأن «الثورة البلشفية هي

---

28. محمد سعيد القدال، **تاريخ السودان الحديث، 1820-1955م**، القاهرة، 1993م. صدرت من هذا الكتاب عدة طبعات، لأنه اعتمد كتاباً منهجياً لدراسة تاريخ السودان الحديث في بعض الجامعات.

29. محمد سعيد القدال، **معالم في تاريخ الحزب الشيوعي السوداني**، دار الفارابي، 1999م.

إحدى الأبقار المقدسة عند الشيوعيين»، فلا يجور الحديث عنها، ولا يجوز مسها من قريب أو بعيد. فالقدَّال حقاً تجاوز هذه القدسية، وفصل بين انتمائه الأيديولوجي ومنهجه التاريخي عندما حلل الأسباب الكامنة وراء انهيار الاتحاد السوفيتي، وذلك في ضوء قراءة تاريخية حاذقة، بيد أنها لم تكن مقبولة في نظر أولئك الذين يقدسون الثورة البلشفية، ولا يدركون أن قراءة التاريخ شيء والاعتقاد الأيديولوجي شئ آخر.

وبناءً على هذا الفصل المنهجي الواضح استطاع القدَّال أن ينقل أطروحة الباحث الأمريكي جون فول عن تاريخ الطريقة الختمية إلى اللغة العربية، وينشرها عام 2003م، لأنها حسب مبلغ علمه أطروحة مهمة في تاريخ الطريقة الختمية، التي تُعدُّ من أهم الطرق الصوفية ذات الحضور السياسي الكثيف في السودان، ولأنها أيضاً تحمل جزءاً من تاريخ أسرته ذات الميول الختمية. وذهب القدَّال مذهباً أبعد من ذلك عندما ألف بالاشتراك مع الدكتور عاطف عبد الرحمن صغيرون كتاباً في أدبيات الرأسمالية السودانية بعنوان: الشيخ مصطفى الأمين (1889-1988م): رحلة قرن من الغبشة إلى هامبرج[30]. وكتب البروفيسور يوسف فضل حسن تقديماً ممتازاً لهذا الكتاب، جاء في بعض مقاطعه: «هذا كتاب ممتع غاية الإمتاع، وهو بحق إضافة جديدة للاهتمام المتنامي بكتابة السير، وتدوينها، ونشرها، وذلك بارتياد مجال جديد في مجال الشخصيات السياسية والأدبية، وهو قطاع رجال الأعمال والتجارة والصناعة، وهو مجال يكاد يكون التوثيق والتدوين والتاريخ فيه مهملاً في بلادنا. وقد تمكن المؤلفان القدَّال وعاطف صغيرون في تبويب سلس ومتسلسل من تبيان الجوانب الاجتماعية التي شكلت شخصية الشيخ مصطفى الأمين، والتجارب التي مرَّ بها، وذلك في أسلوب ممتع مسترسل». ويختتم البروفيسور يوسف

---

30. محمد سعيد القدال وعاطف صغيرون، **الشيخ مصطفى الأمين (1889-1988م): رحلة قرن من الغبشة إلى هامبرج**، الخرطوم، 2003م.

تقديمه قائلاً: «الكتاب جدير بأن يحتل موضعه السامق في المكتبة السودانية، لما اتسم به من حسن اختيار المادة، وموضوعية الدراسة، وحسن التحليل، وجودة العرض، وسلامة الأسلوب». قسم المؤلفان سيرة الشيخ مصطفى إلى خمسة فصول. يقدم الفصل الأول خلفية تاريخية عن منطقة شندي والمتمة، الظروف التي تهيأت للرأسمالية السودانية في ظل الحكم البريطاني؛ ويتطرق الفصل الثاني إلى سيرة الشيخ مصطفى منذ ميلاده، وخروجه الغاضب من المتمة عام 1918م وحتى عودته الظافرة عام 1925م؛ ويعرض الفصل الثالث تكوين إمبراطوريته المالية من شركيلة إلى الغبشة إلى هامبرج. وفي الفصل الرابع والخامس يعالج المؤلفان نشاطه السياسي والتعليمي، ويرسما صورة قلمية لشخصيته الفذة؛ ثم أخيراً ذيلا سيرة الشيخ مصطفى ببعض الملاحق، لعل أهمها نص المقابلة التي أجراها ونجت باشا مدير المخابرات المصرية مع مصطفى ود الأمين في مصر عام 1892م.

في زيارتي الأخيرة للسودان دعاني القدَّال لتناول وجبة غداء بمنزله العامر بحي الرياض، وذلك في يوم 17 نوفمبر 2007م، وحضر ذلك الغداء الأخير بالنسبة لشخصي مع أستاذي القدَّال الباحثة اليمنية الأستاذة فاطمة جبران، وزوجة القدَّال فاطمة باعبود، وابنته ندى، وصهره الباشمنهدس محي الدين محمد عثمان، ونفر آخر من آل القدَّال سقط اسمه سهواً، فمعذرة لذلك، وفي تلك الجلسة الأخيرة تناولنا الحديث عن موضوعات شتى ومشروعات بحث متنوعة، وعاجلته بالسؤال قبل أن ينفض سامرنا بأن يعطيني نسخة من سفره القيم عن الشيخ مصطفى الأمين، فاعتذر بنفاد الكتاب، فعوضاً عن ذلك أعطاني نسخة من كتابه الموسوم بـ **السلطان علي بن صلاح القعيطي: نصف قرن من الصراع السياسي في حضرموت**[31]، الذي

31. انظر الحاشية 205.

قدم له البروفسور صالح باصرة، مدير جامعة عدن آنذاك، ووزير التعاليم العالي في اليمن حالياً، بقوله: «إن كتاب السلطان علي بن صلاح القعيطي ليس سيرة شخصية لسلطان، أو أمير، أو سياسي فحسب، بل هو تاريخ نصف قرن من حياة حضرموت السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وهذا هو سر الاهتمام بالكتاب من المؤرخين، ومن الراغبين في التعرف على تاريخ حضرموت. ويمكن القول إن هذا الرابط بين الخاص والعام، وبين سيرة شخص وتاريخ منطقة، هو أمر يحسب لمؤلفي الكتاب القدَّال والقعيطي. وهو أيضاً أسلوب ومنهج متميز في كتابة تاريخ السير للشخصيات المؤثرة في حياة الأمم والشعوب».

هكذا كان البروفيسور محمد سعيد القدَّال باراً بصداقاته دون حاجز عمري أو أيديولوجي يقلل من قيمة تلك العلاقة الإنسانية، وأريحياً في عطائه من غير منٍّ ولا أذى، ومبدعاً في إنتاجه الأكاديمي الثر، لأنه صاحب منهج فريد، يصب في محيط المدرسة التاريخية السودانية، ويكسبها طعماً ومذاقاً خاصاً، لذا فقد علَّق البروفيسور أرون أيرش، عندما أخبرته بوفاته، قائلاً: «إن فقد البروفسور محمد سعيد القدَّال لم يكن فقداً لأسرته، أو لأصدقائه، أو للسودان فحسب، بل هو فقد للبحث الأكاديمي المتميز»[32]. حقاً أنه موت مؤرخ لا نعزِّي فيه، لكن فيه نُعزَّى. ألا رحم الله القدَّال رحمة واسعة بقدر ما أبدع، وبقدر ما ضحى، وبقدر ما أسهم في كتابة التاريخ وإعادة فهم التاريخ.

---

32. رسالة الكترونية خاصة. يعمل البروفيسور أرون أيرش أستاذ بالجامعة العبرية، بإسرائيل، وله اهتمام خاص بالدراسات السودانية.